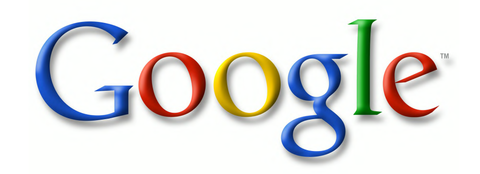
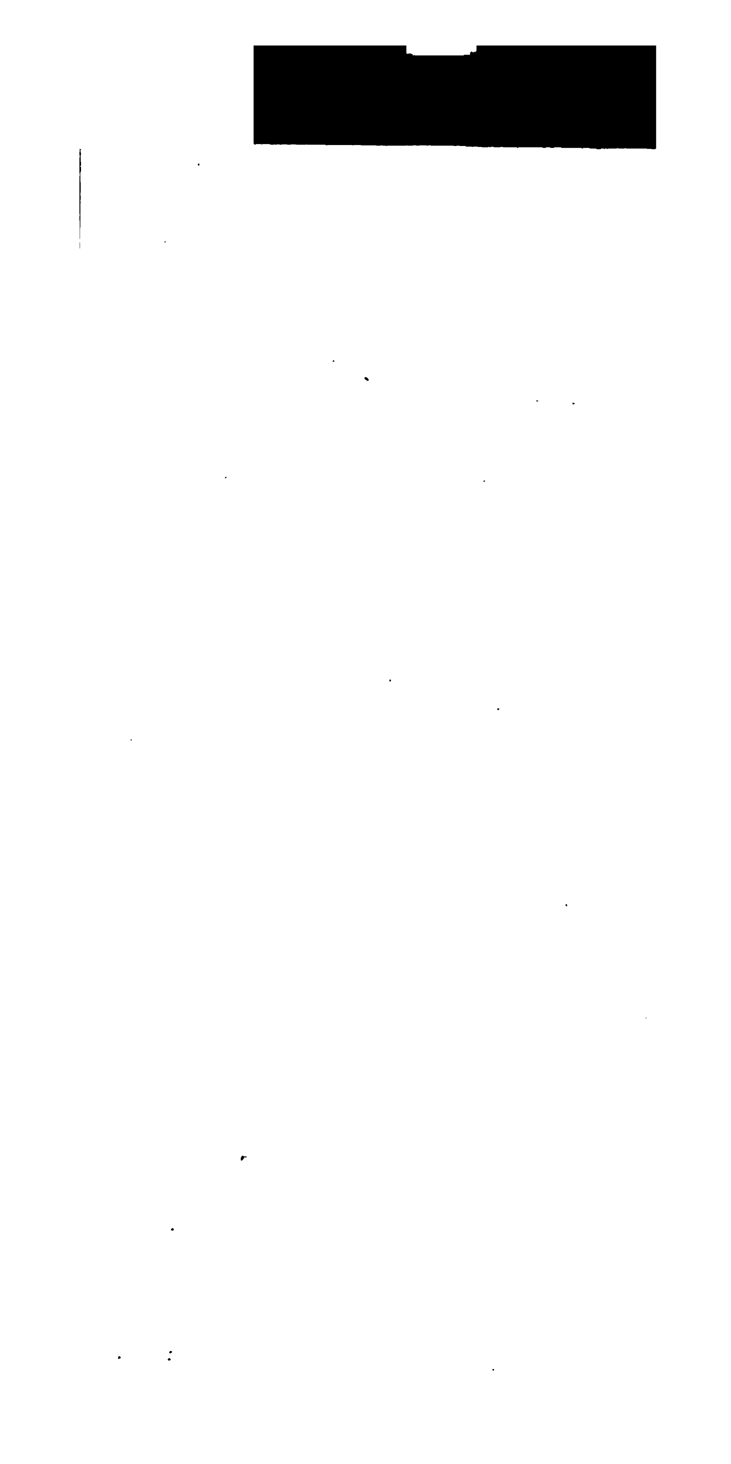





IBRARY
AUCTOR PRETIOSA FACIT

SP

Pufendorf





[redacted]

DE L'IMPRIMERIE DE PILLET AINÉ,
RUE CHRISTINE, Nº 5.

[redacted]

LES DEVOIRS
DE L'HOMME
ET
DU CITOYEN,

TELS QU'ILS LUI SONT PRESCRITS

PAR LA LOI NATURELLE;

Traduits du latin

DE S. PUFFENDORF

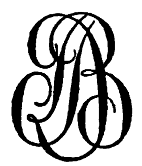
PAR J. BARBEYRAC,

AVEC TOUTES SES NOTES.

NOUVELLE ÉDITION,

Où se trouvent le Jugement de Leibnitz sur cet ouvrage, la Préface du Traducteur, et ses deux Discours sur la Permission et sur le Bénéfice des Lois.

TOME PREMIER.



A PARIS,
CHEZ DELESTRE-BOULAGE,
LIBRAIRE DE L'ÉCOLE DE DROIT,
RUE DES MATHURINS SAINT-JACQUES, N° 1.

1822.

[redacted]

AVERTISSEMENT

DU LIBRAIRE-ÉDITEUR.

Aujourd'hui que le Droit naturel est enseigné en France dans les Ecoles de Droit, et que les élèves sont tenus de subir un examen sur cette matière importante, il nous paraît utile de réimprimer un des meilleurs ouvrages qui aient paru sur ce sujet, *les Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, qui sont un abrégé du *Droit de la Nature et des Gens* de Puffendorf, fait par lui-même pour faciliter l'étude de cette science aux personnes

que la lecture de son grand ouvrage pourrait effrayer. Nous nous sommes attachés à ce que notre édition de cet abrégé fût complète, et nous avons choisi pour texte celle qui a été publiée à Amsterdam et à Leipsick, chez Arktée et Merkus, en 1756, et qui est accompagnée d'une Préface de Barbeyrac, et de ses deux Discours sur la Permission et sur le Bénéfice des Lois, qu'on ne trouve pas dans les premières éditions, et qui manquent également dans celle qui a paru il y a deux ans à Paris, à la suite des *Elémens du Droit naturel* de Burlamaqui. L'édition que nous donnons aujourd'hui des *Devoirs de l'Homme et du Citoyen* e

donc la plus complète qui ait encore paru en France : elle est conforme, pour le caractère et la justification, à celles que nous avons déjà données l'année dernière des *Principes* et des *Elémens du Droit naturel* de Burlamaqui, avec lesquels elle forme un Cours complet de Droit naturel. Sur le conseil de professeurs éclairés et compétens dans cette matière, nous avons séparé ces trois ouvrages tout-à-fait distincts, en prenant soin seulement de les imprimer avec le même caractère et dans le même format pour l'avantage de ceux qui voudront se procurer les trois ouvrages en même tems. Le caractère que nous avons choisi est entièrement neuf et



interligné : il est commode pour les yeux, qu'il ne fatigue pas, et nous avons apporté tous nos soins à ce que notre édition, sous le rapport de la correction, ne laissât rien à désirer.

PRÉFACE

DU TRADUCTEUR.

Le public, qui a si bien accueilli la version que j'ai faite, en français, du *Droit de la Nature et des Gens* du célèbre Puffendorf, ayant souhaité d'avoir de la même main une traduction de ce petit ouvrage du même auteur, je me suis résolu aisément à l'entreprendre. Ce travail ne devait pas me donner beaucoup de peine, après celui dont j'étais venu à bout; et il me paraissait d'ailleurs utile, tant pour ceux qui ne connaissent pas encore le système assez ample dont on trouve ici le précis, que pour ceux qui l'ont déjà lu et médité. Les premiers seront bien aises de se former d'abord une

idée générale des principales matières, qui leur fera trouver plus de fruit et de plaisir dans la lecture du gros ouvrage. Les autres doivent lire et relire cet abrégé, fait par l'auteur même, pour rappeler et rassembler en peu de tems, avec ordre, les principes et les règles les plus considérables de la science des mœurs. En général, quelque auteur qu'on ait pris pour guide dans l'étude d'une science si nécessaire à tout le monde, s'il est un peu étendu, comme il doit l'être, on ne saurait guère se passer d'une espèce de manuel comme celui-ci, pour peu que l'on ait à cœur de mettre à profit ses lectures, et de devenir non-seulement plus éclairé, mais encore plus exact à pratiquer les devoirs de l'homme et du citoyen.

J'approuve fort la pensée d'un (1) sa-

---

(1) Isaac Barrow. Voyez la *Bibliothèque universelle*, tome X, page 52 et suiv., et la *Pneumatologie latine* de M. Le Clerc, sect. 1re, chap. 4.

vant anglais du siècle passé, qui a soutenu que les habitudes ne sont autre chose qu'une espèce de mémoire. Je ne sais si Xénophon avait raisonné là-dessus avec autant de profondeur et d'exactitude philosophique que ce grand mathématicien; mais je trouve, du moins, dans les Mémoires des faits et dits notables de Socrate, une réflexion remarquable, qui peut aisément être ramenée aux mêmes idées, et dont l'expérience ne permet pas de révoquer en doute la vérité. Voici ce que dit l'ancien philosophe grec: « Comme ceux (1) qui ont appris par cœur des vers les oublient ensuite, s'ils ne les répètent souvent, je remarque

---

(1) Ὁρῶ γὰρ, ὥσπερ τῶν ἐν μέτρῳ πεποιημένων ἐπῶν τοὺς μὴ μελετῶντας ἐπιλανθανομένους, οὕτω καὶ τῶν διδασκαλικῶν λόγων τοῖς ἀμελοῦσι λήθην ἐγγιγνομένην. Ὅταν δέ τῶν νουθετικῶν λόγων ἐπιλάθηταί τις, ἐπιλέλησται καὶ ὧν ἡ ψυχὴ πάσχουσα τῆς σωφροσύνης ἐπιθυμεῖ· τούτων δὲ ἐπιλαθόμενον, οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ τῆς σωφροσύνης ἐπιλαθέσθαι. Memorab. Socrat., pag. 416. *Ed Græc. H. Steph.*, lib. I, cap. II, §. 21, *Ed. Oxon.*

aussi que ceux qui négligent de rappeler fréquemment dans leur esprit les préceptes de la philosophie, les oublient insensiblement. Or quand on les a laissés échapper de la mémoire, on perd en même tems les idées de ce qui produisait et entretenait dans l'ame l'amour de la tempérance : après quoi il ne faut pas s'étonner qu'on oublie enfin la tempérance même. » Si l'on considère bien la manière dont les hommes sont faits, on trouvera peut-être dans ces paroles de quoi expliquer cette contradiction grossière qu'il paraît y avoir entre les sentimens et la conduite d'un grand nombre de ceux que l'on croit agir contre leurs lumières. A force de négliger ses devoirs, on vient à n'y penser presque plus ; on se familiarise avec les vices dont on avait eu d'abord quelque horreur, et l'on se flatte enfin que les plus grands désordres n'ont rien que de fort innocent, ou que ce ne sont tout au plus

[redacted]

que des peccadilles, si j'ose me servir de ce terme. Quoi qu'il en soit, il est certain, comme le remarque le même auteur (1), que toutes les vertus dépendent de l'exercice : or, le moyen de les pratiquer et de s'en faire une habitude, si l'on ne se met bien dans l'esprit les règles des devoirs qu'elles renferment, et si on ne les a perpétuellement devant les yeux?

C'est pour cela que les philosophes stoïciens recommandaient fort à leurs disciples de réduire toute la morale en certaines (2) maximes courtes et fondamentales, que l'on peut avoir toujours présentes à la mémoire, pour s'en servir dans les occasions. « Comme les médecins, disait un grand empereur (3),

---

(1) Πάντα μὲν οὖν ἔμοί γε δοκεῖ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ ἀσκητὰ εἶναι. Ibid., §. 23, *ejusdem cap.* ed. Oxon.

(2) Βραχέα καὶ ἔσω καὶ στοιχειώδη, ἃ εὐθὺς ἀπαντήσαντα, ἀρκέσαι εἰς τὸ πᾶσαν λύπην ἀποκλύσαι, etc. Marc Antonin, lib. IV, §. 3.

(3) Ὥσπερ οἱ ἰατροὶ ἀεὶ τὰ ὄργανα καὶ σιδήρια πρόχειρα

[redacted]

tiennent toujours prêts et sous la main tous les instrumens nécessaires pour les opérations imprévues qu'ils peuvent avoir à faire, aie de même tout prêts les préceptes qui te peuvent aider à connaître les choses divines et humaines. » Il donne à entendre, ailleurs, que l'on doit (1) ranger méthodiquement les préceptes nécessaires pour la conduite de la vie; puisqu'il loue beaucoup un de ses maîtres d'avoir eu l'art de proposer ainsi ses instructions. Le malheur est que les règles d'une bonne méthode étaient fort peu connues de cette antiquité si vantée. Les *Discours* et le *Manuel* même d'Epictète en sont une preuve parlante;

ἔχουσι πρὸς τὰ αἰφνίδια τῶν θεραπευμάτων, οὕτω τὰ δόγματα σὺ ἕτοιμα ἔχε πρὸς τὸ τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα εἰδέναι. Idem, lib. III, §. 13. J'ai suivi la version de M. Dacier. Voyez là-dessus le commentaire de Gataker, et Hieroclès au commencement de son Commentaire sur les *Vers dorés* de Pythagore, pag. 8. *Ed. Needham.*

(1) *Καὶ τὸ καταληπτικῶς καὶ ὁδῷ ἐξευρετικόν τε καὶ τακτικὸν τῶν εἰς βίον ἀναγκαίων δογμάτων.* Lib. I, §. 9.

pour ne rien dire de ce qui nous reste des sentences de Solon, des vers d'or de Pythagore, des petits poëmes de Phocylide et de Théognis, etc.

Mais quand même on se serait muni d'un nombre suffisant de maximes de morale réduites en un ordre naturel, cela ne suffirait pas encore. Il n'est pas moins nécessaire de graver profondément dans son esprit les fondemens généraux de cette science, et de chacune des matières qui la composent, que les préceptes particuliers qu'elle donne. D'ailleurs, les matières de morale tiennent la plupart les unes aux autres, et l'on ne saurait en bien faire sentir la liaison dans des sentences ou de courtes maximes, outre qu'il y a plusieurs choses importantes qu'il n'est pas possible d'y faire entrer. Il faut donc se faire un petit système clair, méthodique et bien raisonné, où tout ce qu'il y a de plus considérable soit proposé en peu de mots,

autant qu'il le faut pour rappeler d'un coup-d'œil les preuves et l'enchaînure des principales vérités d'une aussi vaste science.

On chercherait en vain quelque chose de passablement exact en ce genre parmi tous les écrits qui nous restent des philosophes les plus célèbres grecs ou latins. Ce n'est proprement que dans le siècle passé qu'on a découvert, avec mille choses inconnues aux anciens, l'art de bien ranger ses pensées, et de faire de bons systèmes des sciences, tant pratiques que spéculatives. Parmi tous les livres de morale qui ont été publiés depuis ce tems-là, je n'en connais point qui renferme, dans un si petit espace, un système si net, si solide, si plein et si méthodique, de la science des mœurs, que cet abrégé des *Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, surtout dans l'état où il paraît présentement en français.

J'ai remarqué quelque part, dans mes

notes sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, que l'abrégé est, à tout prendre, plus exact ; je ne m'en dédis point. Cependant, lorsque je me suis mis à traduire, j'y ai trouvé plus de réparations à faire que je ne m'étais imaginé. Si je disais qu'elles sont, à proportion, en aussi grand nombre que celles que j'ai faites à l'autre livre, et si je disais qu'elles ne sont pas considérables, je tromperais également le lecteur. Voici en général de quelle manière j'ai cru devoir m'y prendre pour rendre la traduction de cet abrégé aussi utile et aussi commode qu'il est possible.

J'ai travaillé sur la onzième édition, qui a paru en 1705, par les soins d'un (1) professeur de Giessen ; mais en sorte que j'ai eu perpétuellement devant les yeux la première édition de l'auteur même,

(1) Immanuel Weber. Elle est in-8°, et imprimée à Francfort sur le Mein, où elle a encore paru depuis en 1710 avec des notes de l'éditeur.

[redacted]

qui fut publiée à Lunden en Suède, l'an 1673, et qui, pour l'impression, est la plus correcte de toutes. Je n'aurais pas eu besoin de me servir de l'autre, qui est postérieure, si elle ne contenait une (1) longue addition et quelques (2) changemens, que l'on peut regarder comme faits par l'auteur même. Quelqu'un (3) a voulu s'inscrire en faux contre ces réparations, que le professeur de Giessen avait déjà faites dans une des éditions précédentes; mais on en a appelé (4), et à des lettres de M. de Puffendorf, où il approuve la liberté de l'éditeur, et au témoignage d'un professeur (5) de Leip-

---

(1) Elle se trouve au livre Ier, chap. 5, depuis le §. 3 inclusivement, jusqu'au 10 exclusivement.

(2) Le plus considérable regarde une transposition de quelques paragraphes dans ce que l'auteur, dit au même chapitre, sur la *Défense légitime de soi-même*.

(3) M. Titius, dans la préface de ses observations sur cet abrégé.

(4) Dans la seconde préface de M. Weber.

(5) Adam Rechenberg.

zig, qui savait là-dessus les sentimens de l'auteur; et à la préface de la version allemande de cet abrégé, publiée du vivant de notre auteur, où l'on avait déclaré que c'était avec son consentement qu'on y avait fait les réparations qui ont été depuis transportées dans l'original latin. Mais quand tout cela ne serait pas, je n'en aurais pas moins cru être obligé (1) de suivre les changemens de la nouvelle édition, dont quelques-uns, à mon avis, sont nécessaires, soit pour l'ordre et la netteté des pensées, soit pour éviter des répétitions inutiles; et pour ce qui regarde l'addition, elle est assurément importante, et conçue d'ailleurs presque dans les propres termes de l'auteur. Il l'aurait sans doute lui-même insérée dans l'abrégé, s'il l'avait revu depuis la

(1) Avec cette restriction, que quand j'ai trouvé quelque chose que je pouvais exprimer plus exactement, je n'ai pas fait ni dû faire scrupule d'abandonner cette nouvelle édition.

seconde édition de son livre du *Droit de la Nature et des Gens*, où (1) l'endroit d'où cette addition est tirée ne se trouvait point auparavant. Voilà ce que j'ai fait après d'autres; voici maintenant ce que j'ai fait de mon chef.

Il n'est pas nécessaire d'avertir que j'ai corrigé de la même manière les inadvertances et les inexactitudes qui se trouvaient aussi dans l'original du gros ouvrage. Mais il ne faut pas oublier de dire que comme il y a un grand nombre de choses dans ce petit livre qui ont été copiées presque mot à mot de l'autre, je les ai quelquefois exprimées d'une manière (2) plus nette et plus exacte; et j'en ai usé de même partout ailleurs où j'ai pu trouver des termes et des expres-

(1) Liv. II, chap. 4, depuis le commencement jusqu'au §. 16 exclusivement.

(2) Ceci ne peut être dit qu'en partie de la nouvelle édition de cet abrégé que je donne ici, comparée avec la seconde du gros ouvrage qui a paru en 1712.

sions plus commodes. J'ai mis ou en gros caractère, ou en lettres italiques (1), non-seulement les mots où est contenu ce qui fait le principal sujet de chaque chapitre, mais encore les définitions et les règles les plus importantes, ou les plus générales, afin qu'à la faveur de cette variété de caractères on pût les trouver d'abord, et les repasser en un moment. L'auteur, en transcrivant certains endroits de son gros ouvrage, avait sauté quelques mots sans y penser : je les ai suppléés, comme il le fallait. J'ai ajouté de petites transitions en bien des endroits où elles m'ont paru nécessaires. En général, comme le gros ouvrage, dont le style et les idées doivent m'être assez familières, me servait ici de commentaire perpétuel, j'ai ajouté ou un peu changé,

---

(1) Pensant que ces caractères sont plus désagréables à l'œil que nécessaires à la clarté de l'ouvrage, nous avons cru embellir cette édition en en restreignant beaucoup l'usage. (*Note de l'éditeur.*)

par-ci par-là, quelques mots, pour développer les pensées de l'auteur, ou les exprimer d'une manière plus exacte qu'il ne l'avait fait lui-même en les abrégeant. J'ai mis des numéros partout où je l'ai jugé à propos, pour distinguer les différens chefs; et j'ai aussi recommencé la ligne en bien des endroits où la commodité du lecteur le demandait. J'ai quelquefois changé le tour ou l'ordre des pensées, et transposé même des (1) paragraphes entiers, qui m'ont paru mal rangés. Il y avait des répétitions (2) inutiles qui se trouvaient même quelquefois en plus d'un endroit : j'aurais eu tort de les laisser dans un livre comme celui-ci, où rien de superflu ne saurait être souffert : j'ai

---

(1) Voyez, par exemple, liv. I, chap. XV, §. 3 et suiv.; liv. II, chap. I, §. 10 et suiv.; chap. III, chap. XIII, à la fin, etc.

(2) Voyez, par exemple, liv. I, chap. XVII, §. 12, comparé avec le chap. II, §. 10 du même livre; et liv. II, chap. I, §. 9, 10, comparé avec liv. I, ch. III, §. 3, 4; et liv. II, chap. III, §. 3, comparé avec le 10.

donc exprimé la chose une fois pour toutes, en prenant soin de rassembler ce qu'il pouvait y avoir de plus dans les paragraphes d'où la répétition a été bannie, et de renvoyer exactement à celui dont ils supposent la connaissance. L'auteur n'avait point fait de sommaire des paragraphes, et ceux de la nouvelle (1) édition m'ont paru, non-seulement trop scolastiques, mais encore souvent incomplets ou peu exacts : il a fallu en faire de tout nouveaux. J'ai mis des renvois perpétuels au livre du *Droit de la Nature et des Gens*, en faveur de-ceux qui, après avoir lu quelque matière dans l'abrégé, voudront consulter d'abord le chapitre du gros ouvrage qui y répond. Enfin, outre un indice (2) de ma façon, j'ai ajouté quelques

---

(1) Il y en a aussi dans l'édition de Hollande, mais je n'ai pas eu sous ma main cette édition.

(2) Il y en a un dans l'édition de M. Weber, mais je ne m'en suis point servi; et d'ailleurs le mien in-

notes au bas des pages, c'est-à-dire des notes courtes, et en aussi petit nombre qu'il m'a été possible. Je me suis toujours souvenu que c'était ici un abrégé, qui par conséquent ne devait point être chargé de choses qui ne fussent pas essentielles; et c'est pour cela aussi que je n'ai averti nulle part d'aucune des (1) réparations que j'ai faites.

De Berlin, le 1 de mars 1707.

---

dique le livre, le chapitre et le paragraphe, et non pas simplement les pages, de sorte qu'il peut servir pour toutes les éditions.

(1) La plupart ont lieu aussi à l'égard de la préface de l'auteur, qui contient des réflexions importantes, qu'on ne trouve pas même dans le gros ouvrage.

[redacted]

PRÉFACE

DE L'AUTEUR.

Dessein de l'Auteur.

Si ce n'était une chose pratiquée par la plupart des savans, et qui a presque passé en loi dans la république des lettres, qu'un auteur rende raison dans une préface, du dessein de son ouvrage, j'aurais pu me passer de suivre la coutume dans le livre que je donne présentement au public (1). Tout le monde peut voir du premier coup-d'œil, que je ne me suis proposé autre chose que de donner à la jeunesse un abrégé court, et, si je ne me trompe, clair et méthodique, des principales matières du droit naturel. Il est de la dernière importance que les jeunes gens qui viennent dans les académies, soient instruits de

(1) L'auteur le publia au commencement de l'année 1673, à Lunden en Suède, un an après avoir fait imprimer le gros ouvrage dont celui-ci est l'abrégé.

[redacted]

bonne heure des principes de cette science morale, qui sont d'un usage manifeste dans la vie civile, et dont la connaissance, de l'aveu de toutes les personnes raisonnables, est d'un plus grand secours pour faciliter l'étude de la jurisprudence en général, que tous les élémens du droit civil de quelque pays que ce soit. Mais si ceux qui commencent à étudier le droit naturel, se jettent d'abord dans la lecture d'un système fort étendu, il est à craindre que la difficulté et le grand nombre des matières ne les rebutent bientôt. Il fallait donc prévenir cet inconvénient: et quoiqu'il m'ait toujours semblé qu'un simple abréviateur des ouvrages d'autrui ne s'acquiert pas beaucoup de gloire, moins encore celui qui abrége lui-même ses écrits, je n'ai point fait difficulté de travailler à remettre ici en petit aux yeux du lecteur, ce qu'il peut avoir déjà vu en grand dans mon *Traité du Droit de la Nature et des Gens*. J'espère que, comme j'y ai été d'ailleurs engagé par ordre de mes supérieurs, les personnes raisonnables ne me blâmeront pas d'avoir employé quelque tems à composer cet abrégé de mes propres productions, uniquement en faveur de la jeunesse, dont la considération

[redacted]

mérite bien qu'on ne juge indigne de qui que ce soit tout travail qui tend à son utilité, quelque peu capable qu'il soit en lui-même de faire honneur.

Ce petit avertissement pourrait suffire, si quelques personnes ne m'avaient témoigné qu'il serait à propos de donner ici une idée nette du caractère propre et distinctif du droit naturel, et de fixer un peu exactement les limites de cette science. Je m'y suis engagé d'autant plus volontiers, que j'ôterai par-là à certains fâcheux, qui aiment à se mêler de ce qui ne les regarde point, tout prétexte d'étendre leurs critiques malignes et emportées sur des choses qui se trouvent hors du ressort de la science qu'ils ont pris à tâche de cultiver.

§. I. Combien il y a de sciences où l'on enseigne les devoirs des hommes.

Les devoirs des hommes et les règles de ce qu'ils sont tenus ici-bas de faire ou de ne pas faire, comme étant honnête ou deshonnête, découlent manifestemement de trois grandes sources : savoir, des lumières de la raison toute seule, des lois civiles, et de la révélation. Le pre-

[redacted]

mier de ces principes renferme les devoirs les plus généraux de l'homme, surtout ceux qui tendent à le rendre sociable. Le second est le fondement des devoirs auxquels on est tenu en tant que sujet de tel ou tel état. Le dernier est celui d'où résultent les devoirs du chrétien, considéré comme tel.

De là naissent trois sciences distinctes : savoir le *Droit naturel*, commun à tous les hommes ; le *Droit civil*, qui est ou peut être différent dans chaque état ; et la *Théologie morale*, ainsi nommée par opposition à cette partie de la théologie où l'on enseigne les dogmes.

§. II. Différence générale qu'il y a entre le Droit naturel, le Droit civil, et la Théologie morale.

Chacune de ces sciences prouve ses maximes d'une manière qui répond à son principe fondamental. Le Droit naturel prescrit telle ou telle chose, parce que la droite raison nous la fait juger nécessaire pour l'entretien de la société humaine en général. La raison propre et immédiate de ce qui est enjoint par les lois civiles, c'est que la puissance législative l'a ainsi établi et ordonné. Les préceptes de la théologie mo-

[redacted]

rale sont obligatoires directement et précisément à cause que Dieu les a donnés aux hommes dans l'Ecriture.

§. III. Les maximes de l'une de ces sciences n'ont rien d'opposé à celles des autres.

Le droit civil et la théologie morale supposent l'un et l'autre le droit naturel, (1) comme une science plus générale. Si donc on trouve dans les lois civiles quelque chose sur quoi la loi naturelle ne décide rien, il ne faut pas s'imaginer pour cela que le droit civil soit opposé au droit naturel. De même, si dans la théologie morale on enseigne des vérités auxquelles la raison toute seule ne peut atteindre, et qui par conséquent sont hors de la sphère du droit naturel, ce serait un effet de grande ignorance que de commettre ces deux sciences l'une avec l'autre sous ce prétexte, ou de se figurer quelque opposition entre elles. Lors, au contraire,

(1) Voyez ce que dit l'auteur, sous le nom de *Julius Rondinus*, à la tête de l'*Eris Scandica*, dans le *Post-scriptum*.

que dans l'explication du droit naturel on suppose certaines choses fondées sur ce que l'on peut découvrir par la raison toute seule, il n'y a là rien qui choque les lumières plus distinctes et plus étendues que la révélation nous fournit sur le même sujet : ce sont seulement des hypothèses, sur lesquelles on raisonne en mettant à part la révélation. Par exemple, pour représenter la constitution primitive de l'homme, d'où se déduit le fondement du droit naturel, on fait abstraction de la création que l'Histoire sainte nous enseigne, et l'on se figure le premier homme tombé, pour ainsi dire, des nues, et avec les mêmes inclinations que les hommes ont aujourd'hui en venant au monde, le raisonnement tout seul ne pouvant pas nous mener plus loin : se déchaîner contre une telle supposition, comme si ceux qui la font contredisaient l'auteur du livre de la *Genèse*, c'est empoisonner manifestement les choses ; c'est la plus grossière calomnie qui fût jamais.

On tombe aisément d'accord de la convenance du droit naturel avec le droit civil, malgré ce qu'il y a de particulier qui les distingue.

Mais il paraît plus difficile de régler les limites du droit naturel et de la théologie morale, et de faire voir, par une considération exacte de ce en quoi ces deux sciences diffèrent, qu'elles ne laissent pas de pouvoir être conciliées l'une avec l'autre. Je dirai là-dessus en peu de mots mon sentiment, non pas avec une autorité papale, comme si je me flattais sottement du privilége d'infaillibilité, ni avec une présomption de fanatique, qui prend pour des inspirations toutes les rêveries de son cerveau; mais en homme qui s'applique de son mieux à éclaircir une science qu'il est chargé d'enseigner; bien entendu que, comme je suis tout prêt à écouter avec plaisir les avis des personnes raisonnables et éclairées, et à ne point persister opiniâtrément dans mes opinions dès qu'on m'aura découvert quelque chose de meilleur, il doit m'être permis aussi de me moquer de certains censeurs également fiers et ignorans, qui s'ingèrent de prononcer décisivement sur des matières qui ne sont pas de leur compétence. Chacun peut regarder avec un souverain mépris cette race de gens qui se mêlent de tout, et dont voici le caractère, tel que le

dépeint agréablement un ancien poète (1). « Ils courent toujours, dit-il, de côté et d'autre, sans savoir pourquoi : ils sont fort occupés, quoiqu'ils n'aient aucune affaire : ils se trémoussent pour rien : en faisant beaucoup de choses, ils ne font rien : ils sont à charge à eux-mêmes, et insupportables aux autres. »

§. IV. Différences qu'il y a entre le Droit naturel et la Théologie morale. 1. A l'égard du principe fondamental des maximes de chacune de ces sciences.

Le droit naturel, et la théologie morale, diffèrent, comme je l'ai déjà remarqué, à l'égard du principe fondamental d'où découlent les maximes de chacune de ces sciences. D'où il s'ensuit, que si l'Ecriture sainte nous ordonne ou nous défend certaines choses que la raison toute seule ne nous fait pas regarder comme absolument honnêtes ou déshonnêtes, elles sont hors de la sphère du droit naturel, et appartiennent proprement à la théologie morale.

---

(1) *Est Ardelionum quædam Romæ natio,*
Trepidè concursans, occupata in otio,
Gratias anhelans, multa agendo nihil agens,
Sibi molesta, et aliis odiosissima.
PHÆDR., lib. II, fab. V, 1 *et seq.*

[redacted]

§. V. 2. A l'égard de la manière dont les lois de l'une et de l'autre sont proposées.

De plus, dans la théologie morale, on considère la loi en tant qu'elle est accompagnée des promesses divines, et d'une espèce d'alliance entre Dieu et les hommes, fondée sur une révélation particulière, et par conséquent inconnue au droit naturel, dont les bornes sont les mêmes que celles des lumières de la raison toute seule.

§. VI. 3. A l'égard de leur but.

Mais la plus grande différence consiste en ce que l'usage du droit naturel, considéré en lui-même, est renfermé dans les bornes de (1) cette

---

(1) Il est vrai que la révélation a mis hors de doute, et dans une pleine évidence l'immortalité de l'ame, avec les peines et les récompenses d'une autre vie; et que le grand et distinctif encouragement que la théologie morale fournit, est l'espérance d'une éternité bienheureuse, proposée à tous ceux qui pratiqueront les préceptes de l'Evangile. Mais il ne faut pas pour cela exclure du droit naturel tout motif tiré de la vue d'une vie à venir; car on peut du moins, par les lumières de la raison toute seule, parvenir jusqu'à reconnaître qu'il y a beaucoup d'apparence que Dieu punira dans une autre vie ceux qui auront violé la loi naturelle, et qui

droit naturel s'occupe à former les actions extérieures de l'homme, qui sont les seules auxquelles on ait égard dans le tribunal humain, les actes internes, que les hommes ne sauraient pénétrer, ne pouvant y être considérés qu'en tant qu'ils se manifestent par quelque effet ou quelque signe extérieur; au lieu que la théologie morale ne se contente pas de régler en quelque façon les mœurs de l'homme, autant que le demande l'honnêteté extérieure : elle travaille surtout à régler le cœur, et à faire en sorte que tous ses mouvemens soient exactement conformes à la volonté de Dieu. Elle condamne même les actions qui, paraissant au dehors les plus régulières et les plus belles, partent d'un mauvais principe, ou d'une conscience impure. Et c'est pour cela, à mon avis, que les écrivains sacrés ne recommandent pas si souvent les choses dont les tribunaux humains punissent la violation, ou pour lesquelles on peut être poursuivi en justice, que celles sur quoi, pour m'exprimer avec un ancien philosophe (1), les

---

(1) *Quàm angusta innocentia est ad legem bonum esse! quantò latius officiorum patet, quàm juris regula!*

lois civiles ne disent rien, comme il paraîtra manifestement, si on lit avec soin l'Ecriture sainte. Cependant, comme les vertus chrétiennes, dont elle presse le plus la pratique, sont très-propres à produire dans les hommes des sentimens qui les portent à la sociabilité, il faut avouer aussi que la théologie morale a une très-grande efficace pour rendre les hommes plus propres au commerce de la vie civile, et plus exacts à en remplir les devoirs. Que si on voit des gens, qui, faisant profession du christianisme, ne laissent pas d'être turbulens, séditieux, insociables, on peut dire à coup sûr que les vérités et les maximes de la religion chrétienne ne sont que sur le bout de leurs lèvres, et que le cœur n'en est point touché.

§. VIII. Dans le droit naturel il faut considérer l'homme tel qu'il est depuis le péché.

Voilà, si je ne me trompe, les véritables limites de la théologie morale, et du droit naturel, tel que nous le concevons. D'où il paraît

---

quàm multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides, exigunt, quæ omnia extra publicas tabulas sunt! Senec., *de Irâ*, lib. II, cap. XXVII.

aussi que le droit naturel ne renferme rien de contraire à la bonne théologie, et que l'on fait senlement abstraction, dans la première de ces sciences, de certaines vérités que l'autre nous enseigne, et qui ne sauraient être découvertes par la raison toute seule. Mais pour mettre la chose dans une plus graude évidence, faisons-en l'application à quelque exemple particulier.

Je dis donc que, dans l'explication du droit naturel, on doit considérer l'homme tel qu'il est depuis le péché, c'est-à-dire, comme un animal sujet à un grand nombre de mauvais désirs. Car, quoiqu'il n'y ait point d'esprit assez stupide pour ne pas s'apercevoir qu'il est sujet à des passions vicieuses et déréglées, néanmoins sans la révélation personne ne pourrait savoir aujourd'hui que ce désordre est une suite de la chute du premier homme. Puis donc que le droit naturel ne s'étend pas au-delà de ce que les lumières de la raison toute seule nous apprennent, ce serait mal-à-propos qu'on voudrait le fonder sur la nature de l'homme considérée dans l'état d'intégrité. Cela est si vrai, que la manière même dont la plupart des préceptes du *Décalogue* sont conçus, c'est-à-dire,

[redacted]

en termes négatifs, suppose manifestement la nature corrompue. Il est dit, par exemple, dans le premier commandement : « Vous n'aurez point d'autre Dieu devant moi ; » et dans le second : « Vous ne vous ferez point d'image taillée, ni de représentation des choses qui sont au ciel, ni sur la terre, ni dans les eaux, ni sous la terre ; vous ne vous prosternerez point devant elles, et vous ne les servirez point, etc. » Or, comment est-ce qu'un homme, qui serait encore dans l'état d'innocence, qui aurait une droite et claire connaissance de la divinité, et à qui Dieu se communiquerait lui-même de tems en tems par quelque révélation particulière, comment, dis-je, un tel homme pourrait-il se mettre dans l'esprit d'adorer quelque autre chose que le vrai Dieu, ou de lui associer d'autres objets d'un culte religieux, ou de se figurer quelque divinité dans une chose inanimée qui est l'ouvrage de ses propres mains ? Il n'aurait donc pas été nécessaire de lui défendre l'idolâtrie ou le polythéisme, comme s'il y eût eu du penchant ; mais il suffisait de s'exprimer en termes affirmatifs de cette manière : « Vous aimerez, vous honorerez, et vous servirez Dieu, que vous

connaissez, comme votre créateur et celui de l'univers. » La même chose a lieu à l'égard du troisième commandement. Car à quoi bon défendre le blasphême à un homme qui, plein de respect pour la majesté divine, et pénétré d'un vif sentiment des bienfaits de son créateur, ne serait d'ailleurs agité d'aucun mauvais désir, et vivrait dans une douce tranquillité, content de la condition où il a été mis par la Providence ? Une personne ainsi disposée serait-elle capable d'une si grande folie, et ne suffirait il pas de l'exhorter à continuer de glorifier le nom de Dieu ? Le quatrième et le cinquième commandement, qui sont conçus en termes affirmatifs, peuvent convenir à l'état d'innocence, aussi bien qu'à l'état de la nature corrompue ; mais tous les autres de la seconde table supposent manifestement l'homme pécheur. Car, dans l'état d'innocence où l'homme avait été créé, on pouvait bien lui recommander d'aimer son prochain, quoiqu'il y fût déjà porté de lui-même : mais quelle nécessité y avait-il de lui défendre le meurtre, puisque les hommes n'étaient pas encore sujets à la mort, qui n'est entrée dans le monde qu'avec le péché ? Cela est

[redacted]

bon aujourd'hui qu'il règne parmi les hommes, au lieu de l'amour du prochain, des haines si furieuses, qu'il se trouve bien des gens qui, ou par pure envie, ou pour s'établir sur les ruines d'autrui, ne font pas scrupule de travailler à perdre des personnes non-seulement innocentes, mais encore leurs propres amis, à qui ils ont mille obligations, et cela en couvrant leur rage abominable du prétexte spécieux de suivre les mouvemens de leur conscience. Qu'était-il besoin encore de défendre expressément l'adultère à des mariés qui s'aimaient si tendrement, et avec une fidélité si inviolable? ou le larcin, dans un tems auquel l'avarice et la disette étaient entièrement inconnues, et où personne ne regardait comme sien tout ce en quoi il pouvait rendre service à autrui? A quoi bon défendre le faux témoignage, lorsqu'il n'y avait point de gens capables de penser à s'acquérir de la réputation par des calomnies noires et mal agencées? En un mot, on peut assez bien appliquer ici ces paroles d'un historien romain (1): « Les premiers hommes n'étant agi-

(1) *Vetustissimi mortalium, nullâ adhuc malâ libidine*,

tés d'aucun mauvais désir, vivaient dans l'innocence, sans commettre aucun crime ni aucune action déshonnête : ainsi on n'avait que faire de les retenir dans leur devoir par la crainte des peines. Ils n'avaient pas non plus besoin d'être incités à bien faire par des récompenses, puisqu'ils y étaient déjà tout portés d'eux-mêmes. Comme ils ne désiraient rien qui ne fût permis, rien aussi ne leur était défendu. »

§. IX. Si le Droit naturel aurait été différent dans l'état d'innocence.

Ces réflexions bien entendues nous fourniront de quoi résoudre aisément une question que l'on propose : savoir si, dans l'état d'innocence, la loi naturelle aurait été différente de ce qu'elle est depuis le péché. Je dis donc que les principaux chefs du droit naturel sont au fond les mêmes, et dans l'état d'innocence, et dans

---

sine probro, scelere, eoque sine pœnâ aut coërcitionibus agebant; neque præmiis opus erat, cùm honesta suopte ingenio peterentur; et ubi nihil contra morem cuperent, nihil per metum vetabantur. TACIT., Annal., lib. III, cap. XXVI., num. 1, 2.

l'état de la nature corrompue ; mais qu'il y a quelque diversité dans plusieurs maximes particulières, à cause de la différence de ces deux conditions ; ou plutôt que la loi naturelle étant toujours essentiellement la même, renferme des maximes différentes, mais non pas opposées, selon les divers états de l'homme qui doit l'observer.

Jésus-Christ, notre Sauveur, réduit le sommaire de toute la loi morale à ces deux règles : aimer Dieu, et aimer son prochain. On peut rapporter aussi à ces deux chefs toute la loi naturelle, et dans l'état de péché, et dans l'état d'innocence ; car l'amour du prochain, et la sociabilité, que nous établissons pour fondement du droit naturel, reviennent à la même chose. A l'égard des maximes particulières, qui découlent de ces grands principes dans l'état d'intégrité, il n'y aurait eu que peu ou point de différence entre le droit naturel et la théologie morale ; mais depuis le péché, la différence est assez considérable, tant à l'égard des maximes affirmatives, qu'à l'égard des négatives.

Il y a bien des maximes affirmatives qui vrai-

[redacted]

semblablement n'auraient point eu lieu dans l'état d'innocence, soit parce qu'elles supposent certains établissemens qui sont de telle nature, qu'on ne sait pas bien s'ils pouvaient convenir à cet heureux état, soit à cause qu'on ne conçoit pas qu'elles soient d'aucun usage pour des gens exempts de misère et de la mort, à laquelle les hommes n'ont été sujets que par le péché. Par exemple, ce sont maintenant des règles absolument nécessaires du droit naturel, qu'il ne faut tromper personne dans un contrat de vente; qu'on ne doit point avoir de faux poids, de fausse aune, ni de fausse mesure; qu'un débiteur est tenu de rendre au terme convenu l'argent qu'on lui a prêté, etc. Mais je ne vois point encore de raison convaincante qui nous persuade que si le genre humain fût demeuré dans l'innocence, on eût fait les mêmes commerces qu'aujourd'hui, et qu'on se fût avisé de l'usage de la monnaie. Je ne sais pas non plus si l'on aurait formé des sociétés civiles, comme celles qui sont établies depuis longtems; et supposé qu'il n'y eût eu rien de tel, comme cela peut être, les devoirs qui sont fondés sur la constitution du gouvernement ci-

[redacted]

vil n'auraient eu non plus aucun lieu. La loi naturelle nous ordonne présentement d'assister les pauvres, de secourir les malheureux, d'avoir soin des orphelins et des veuves, tous commandemens superflus par rapport à ceux qui sont hors des atteintes de la pauvreté, de la misère et de la mort. Elle nous prescrit encore de pardonner les injures, et d'entretenir la paix. Or, il n'est pas besoin de ces exhortations à des gens qui n'ont aucun penchant à violer les lois de la sociabilité.

Cela paraît encore mieux à l'égard des maximes négatives du droit purement naturel. J'avoue que tout commandement emporte par lui-même une défense tacite du contraire, et que la loi, par exemple, qui prescrit l'amour du prochain, défend par cela seul tout ce qui pourrait donner la moindre atteinte à cet amour. Mais il semble fort inutile de faire expressément de telles défenses à ceux qui ne sont poussés par aucun mauvais désir à violer le commandement positif. C'est ainsi que Solon (1) ne voulut point établir de loi contre le

(1) Diogen. Laërt., lib. I, §. 59. Ed. Amstel.

[redacted]

fit en pareil cas (1) à Mégabyse : « Taisez-vous, je vous prie ; autrement ces garçons qui broient des couleurs se moqueront de vous. » Mais je suis assuré que les personnes raisonnables et éclairées ne me feront point de procès là-dessus. Pour ce qui est des critiques malins et ignorans, il vaut mieux les abandonner à leur propre envie, qui est un supplice assez fâcheux : aussi bien serait-ce perdre son tems et sa peine que de laver la tête à de telles gens.

---

(1) Plut., *de adulat. et amici discrimine*. D'autres attribuent cela avec plus de raison à Zeuxis. Voyez Elien, V. H., lib. II, cap. II.

[redacted] [redacted]

LES DEVOIRS DE L'HOMME ET DU CITOYEN,

TELS QU'ILS LUI SONT PRESCRITS

PAR LA LOI NATURELLE.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE PREMIER.

Des Actions humaines en général, de leurs principes, et de leur imputation.

§. I. Ce que l'on entend ici par le mot de Devoir.

Ce que j'appelle ici devoir, c'est une (1) action humaine, exactement conforme aux lois qui nous

(1) Les anciens Stoïciens exprimaient aussi les actions humaines dont il s'agit, par le mot grec Καθῆκον

[redacted]

en imposent l'obligation. Pour bien entendre cette définition, il faut traiter d'abord de la nature des actions humaines, et des lois en général.

§. II. Ce que c'est qu'une Action humaine.

Dans l'idée d'une action humaine je ne renferme pas ici toute sorte de (1) mouvemens des

---

et le latin *officium*, auxquels répond notre mot français. L'un et l'autre de ces termes donnait l'idée de quelque chose de convenable, c'est-à-dire, de ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire. Et la convenance consiste, selon ces philosophes, en ce que l'on agit conformément à la raison : car c'est ainsi qu'ils définissaient le devoir, au rapport de Cicéron : *Quod autem ratione actum sit, id officium appellamus.* De Finib. Bonor. et Mal., lib. III, cap. 17. Voyez aussi Diogène Laërce, lib. VII, §. 107. Mais cette définition est trop générale et trop vague. Car on peut agir contre la raison, et ne faire rien néanmoins qui soit moralement mauvais. Quiconque se propose une certaine fin, et n'emploie pas les moyens nécessaires pour y parvenir, choque visiblement les règles de la raison : cependant, s'il n'y a point d'obligation qui lui impose la nécessité de procurer cette fin, il ne péche point, à proprement parler, il ne commet rien de déshonnête, ni qui le rende digne d'aucune peine.

(1) L'auteur exclut ici non-seulement les opérations des facultés purement corporelles, et absolument nécessaires, comme la digestion des viandes, la

facultés de l'homme, mais seulement (1) ceux qui sont produits et dirigés par ces nobles facultés dont le Créateur a enrichi l'homme d'une manière qui le met fort au-dessus des bêtes, je veux dire ceux (2) qui ont pour principe les lumières de l'entendement, et la détermination de la volonté.

---

circulation du sang, le mouvement des esprits animaux, etc., mais encore les opérations des facultés, qui, quoiqu'elles se rapportent uniquement à l'ame, ou bien au corps et à l'ame tout ensemble, agissent néanmoins nécessairement, comme l'entendement pur, la faculté sensitive, l'imagination, la mémoire. Il exclut aussi les mouvemens de nos facultés, lesquels, quoiqu'ils dépendent ordinairement de nous, s'excitent quelquefois sans notre participation : comme cela se voit dans les somnambules et dans les personnes qui tombent en délire ou en frénésie.

(1) Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, ch. V, §. 1, 2.

(2) C'est-à-dire, non-seulement les mouvemens extérieurs, qui produisent des actions sensibles, mais encore les mouvemens purement internes : quoique, selon l'usage, la considération des derniers appartienne plutôt à la morale, prise dans un sens particulier, et distinguée du droit naturel, qui fait le sujet de ce traité. Voyez la préface de notre auteur, § 7, et ce que j'ai dit sur le jugement d'un anonyme, §. 7.

[redacted]

§. III. De l'Entendement et de la Volonté, qui sont les deux grands principes des actions humaines.

En effet (1), l'homme est naturellement capable, non-seulement de connaître les différens objets qui se présentent à lui dans ce vaste univers, de les comparer ensemble, et de se former à leur occasion de nouvelles idées, qui lui donnent le moyen d'étendre ses connaissances; mais encore de délibérer sur ce qu'il doit faire ou ne pas faire, de se porter librement à l'exécution de ce qu'il a résolu, de conformer ses actions à une certaine règle et de les rapporter à un certain but, d'en prévoir les suites, et de juger s'il a bien ou mal suivi la règle. De plus, les facultés de l'homme n'agissent pas toutes nécessairement et sans interruption, ou d'une manière uniforme et invariable; mais il y en a qu'il met en mouvement quand il lui plaît, et dont il règle et dirige ensuite les opérations comme il le trouve à propos. Enfin, il ne se porte pas indifféremment vers toutes sortes d'objets; il en recherche quelques-uns, et il en fuit d'autres. Souvent aussi, malgré la présence d'un

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, ch. I, §. 2, et ch. III, §. 1.

objet capable de faire sur lui quelques impressions, il a la force de suspendre ses mouvemens; et de plusieurs objets qui se présentent en même tems, il en choisit un, et rejette tous les autres.

§. IV. L'Entendement est naturellement droit en ce qui concerne les choses morales.

La faculté (1) de comprendre les choses et (2) d'en juger, est ce que l'on appelle entendement. Sur quoi il faut d'abord poser comme une chose incontestable (3), qu'il n'y a personne en âge

---

(1) Voyez sur ce paragraphe et les 4 suiv., *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, ch. III.

(2) L'auteur confond ici les actes des deux facultés; car l'acquiescement de l'ame aux rapports qu'elle croit voir entre deux ou plusieurs idées, est un acte de la volonté : or, c'est en cela que consiste, à proprement parler, le jugement. Cette remarque des philosophes modernes ne sert pas seulement à mieux distinguer les propriétés et les actes de nos facultés; elle fournit aussi, si l'on y prend bien garde, de quoi mieux établir le fondement de l'imputation des actions humaines, et le caractère de l'erreur ou de l'ignorance surmontable. Voyez ci-dessous, §. 9., note 1, et ce que j'ai dit sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. III, §. 2, note 1.

(3) Cela paraît manifestement par l'exemple des

de discrétion et dans son bon sens, qui n'ait naturellement assez de lumières pour être en état, moyennant les soins requis et l'attention nécessaire, de bien comprendre du moins les principes et les préceptes généraux qui forment les hommes à une vie honnête et tranquille, et d'apercevoir en même tems leur conformité avec la constitution de notre nature. Si l'on ne supposait cela, du moins dans la sphère du tri-

---

païens, et l'Ecriture sainte même est formelle là-dessus; car voici ce qu'elle nous dit : «Lorsque les nations qui n'ont point de loi (écrite ou révélée, comme celle de Moïse) font naturellement ce que la loi ordonne, ces gens-là, n'ayant point la loi, se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, puisqu'ils montrent que les commandemens de la loi sont écrits dans leurs cœurs, leurs propres consciences leur rendant témoignage, et leurs diverses pensées les accusant ou les défendant tour à tour; » (c'est-à-dire que quand ils ont mal fait, ils se condamnent eux-mêmes dans leur conscience, et qu'au contraire, quand ils ont bien fait, ils en ressentent une satisfaction intérieure; d'où il paraît qu'ils ont les idées du bien et du mal. Rom., II, 15. Voyez aussi l'apologie de l'auteur, §. 21. Si les plus sages et les plus éclairés du paganisme sont tombés dans diverses erreurs, quelquefois grossières, en matière de morale, cela prouve seulement que les hommes peuvent abuser de leur raison, et manquer de l'attention nécessaire.

[redacted]

bunal humain, il n'y aurait point de crime à l'égard duquel les hommes ne trouvassent de quoi prétexter une ignorance invincible; personne ne pouvant être condamné devant les hommes, pour avoir violé une règle dont l'intelligence était au-dessus de sa portée.

§. V. Ce que c'est qu'une Conscience droite et une Conscience probable.

Lorsque l'entendement humain est bien instruit de ce qu'il faut faire ou ne pas faire (1),

---

(1) L'auteur devait définir la conscience. C'est une omission considérable. Disons, pour y suppléer, que la conscience est le jugement que chacun porte de ses propres actions, comparées avec les idées qu'il a d'une certaine règle nommée *loi*, en sorte qu'il conclut en lui-même que les premières sont ou ne sont pas conformes aux dernières. Je dis, comparées avec les idées qu'il a de la loi, et non pas avec la loi même, parce que la loi ne saurait être la règle de nos actions, qu'autant qu'on la connaît. Il ne s'ensuit pourtant pas que chacun puisse se déterminer à faire une chose du moment qu'il s'imagine qu'elle est permise ou prescrite par la loi, de quelque manière qu'il se le soit mis dans l'esprit. Mais voici deux règles très-faciles, et que les plus simples peuvent et doivent suivre dans chaque occasion particulière. I. Avant que de se déterminer à suivre les mouvemens de la conscience, il faut bien examiner si l'on a les lu-

[redacted]

en sorte que l'on puisse rendre raison des sentimens où l'on est par des principes certains et

---

mières et les secours nécessaires pour juger de la chose dont il s'agit; car si l'on manque de ces lumières et de ces secours (et en ce cas-là il ne faut que le sens commun pour s'en convaincre), on ne saurait rien décider, moins encore rien entreprendre, sans une témérité inexcusable et très-dangereuse. J'applique cela à tant de gens qui prennent parti sur des disputes de religion, ou sur des questions difficiles de morale ou de politique, ou sur des procès fort embrouillés, etc. II. Supposé qu'en général on ait les lumières et les secours nécessaires pour juger de la chose dont il s'agit, il faut voir si l'on en a fait usage actuellement, en sorte qu'on puisse se porter sans autre examen à ce que la conscience suggère. Dans le négoce, par exemple, et dans les autres affaires de la vie civile, on se laisse aller tranquillement à bien des obliquités et des injustices, dont on verrait aisément la turpitude si l'on faisait attention à des principes très-clairs, que l'on reconnait d'ailleurs en général. Ceux qui s'imaginent rendre service à la religion, et avancer la gloire de Dieu en persécutant, pour cause de religion, des personnes innocentes, et dignes même de louange, par cela seul qu'elles suivent de bonne foi les mouvemens de leur conscience, s'apercevraient bientôt, s'ils y pensaient sérieusement, qu'ils ne sauraient rien faire de plus contraire à la véritable piété, à l'humanité et aux règles les plus incontestables de la justice.

[redacted]

indubitables, cette disposition s'appelle une (1) *conscience droite*. Mais si étant au fond dans des sentimens véritables sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire, et ne voyant d'ailleurs aucune bonne raison de donner la préférence aux sentimens opposés, on ne sait pas néanmoins démontrer méthodiquement et d'une manière incontestable les idées que l'on s'est faites là-dessus par l'expérience et par la coutume, par la vue du train ordinaire de la vie civile, ou par l'autorité de

---

(1) Selon la définition que l'auteur donne de cette sorte de conscience, il faudrait l'appeler *conscience démonstrative*; car l'idée la plus naturelle de l'épithète *droite* emporte une simple conformité de la conscience avec la règle, et la conscience probable, selon lui, est aussi conforme par elle-même à la règle. En quoi néanmoins il suppose faux; car quand on se repose sur de simples probabilités, surtout aussi légères que celles dont la plupart des gens se contentent en matière de morale, comme ce n'est guère que par hasard qu'on entre dans des sentimens véritables, il est naturel qu'on se trompe plus souvent qu'on ne rencontre bien. Aussi voyons-nous que, hors les principes généraux, qui sont en petit nombre, le commun des hommes est imbu d'une infinité de fausses maximes, qui surpassent de beaucoup le nombre des véritables. Voyez, au reste, la note suivante, où je donne une définition plus exacte des différentes sortes de conscience.

ses supérieurs, cela se nomme une *conscience probable*. Et il faut avouer, que c'est par cette dernière sorte de conscience que se conduisent la plupart des hommes, y en ayant peu qui soient en état de connaître les choses par règles et par principes (1).

---

(1) Comme les divisions de la conscience, que l'auteur fait ici, sont assez imparfaites et peu exactes, et que la matière est néanmoins très-importante, je vais tâcher de donner une division générale, plus juste et plus complète non-seulement que celles de l'auteur, mais encore que celles que j'avais moi-même proposées dans les deux premières éditions de mes notes sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. III, §. 5. Je dis donc : I. Qu'il faut distinguer entre le jugement que l'ame porte avant l'action, et celui qu'elle porte après l'action : c'est ce que l'on appelle, en termes assez commodes, *conscience antécédente* et *conscience subséquente*. Il n'y a quelquefois que le dernier de ces jugemens, lorsque, comme il arrive assez souvent, on se détermine à agir sans examiner ni penser seulement si l'on fera bien ou mal. Quand les deux jugemens ont été produits par rapport à une seule et même action, ils sont quelquefois conformes : ce qui arrive quand on a agi contre ses lumières ; car alors on se condamne encore plus fortement après l'action : il y a peu de gens qui, ou acquièrent en si peu de tems des lumières capables de leur persuader que ce qu'ils croyaient mauvais

[redacted]

§. VI. De la Conscience douteuse.

Quelques-uns néanmoins se trouvent dans l'embarras, par le conflit des raisons qu'ils

---

est légitime, ou révoquent si tôt leur propre sentence en matière d'une chose effectivement contraire à la loi. Quelquefois aussi il y a de la diversité dans ces jugemens; ce qui a lieu ou lorsque l'on s'est déterminé à quelque chose sans une pleine et entière délibération, soit par passion ou par précipitation, de manière qu'on n'a pas eu la liberté d'envisager suffisamment la nature et les suites de l'action : ou lorsque, quoiqu'on ait agi avec une pleine délibération, on s'est déterminé sur un examen très-léger; car l'idée de la chose faite frappe plus vivement que l'idée de la chose à faire, et les réflexions viennent commencer ou achever après coup l'examen. II. L'auteur ne dit rien ici du jugement qui suit l'action; toutes ses divisions roulent sur celui qui la précède. Voici, selon moi, les divers actes, ou les différentes modifications de ce jugement anticipé, selon les différens états où l'ame se trouve alors. La conscience est ou décisive, ou douteuse, selon le degré de persuasion où l'on est au sujet de la qualité de l'action à faire. Quand on prononce décisivement et sans aucune difficulté que telle ou telle chose est conforme ou contraire à la loi, c'est une conscience décisive, qui doit être divisée en démonstrative ou probable. La conscience démonstrative, c'est celle qui est fondée sur des raisons démonstratives, autant que le permet la nature des choses morales; et par conséquent elle est toujours droite, ou conforme à la loi.

voient de part et d'autre, surtout à l'égard des cas particuliers, sans avoir assez de lumières et

---

La conscience probable, c'est celle qui n'est fondée que sur des raisons vraisemblables, et qui par conséquent est ou droite, ou erronée, selon qu'il se trouve que l'opinion en elle-même est ou n'est pas conforme à la loi. Lorsque l'on agit contre les mouvemens d'une conscience décisive, ou l'on se détermine sans aucune répugnance et sans balancer, et alors c'est une conscience mauvaise, qui marque un grand fond de malice, quand même on se tromperait dans son jugement, comme il peut arriver en matière de choses dont on n'est fermement persuadé que sur des raisons vraisemblables : ou bien on succombe à la violence de quelque passion qui flatte agréablement, ou à la crainte d'un grand mal, et alors c'est un péché de faiblesse ou d'infirmité. Que si l'on suit les mouvemens d'une conscience décisive, ou l'on se détermine sans hésiter et avec plaisir, et alors c'est une bonne conscience, quand même on se tromperait, comme il paraît par l'exemple de saint Paul, *Act.* XXIII. 1, ou bien on agit avec quelque répugnance, et en sorte qu'on voudrait pouvoir s'en dispenser, et alors, quoique l'action en elle-même soit bonne, elle n'est point réputée telle, à cause de la disposition peu convenable qui l'accompagne. III. Les fondemens de la conscience probable, véritablement telle, sont l'autorité et l'exemple, soutenus par un certain sentiment confus de la convenance naturelle qu'il y a dans les choses qui font la matière de nos devoirs, et quelquefois aussi par des raisons

assez de pénétration pour bien discerner lesquelles de ces raisons sont les plus solides (1). Cet état

---

populaires, qui semblent tirées de la nature des choses. Comme tous ces fondemens ne sont pas si solides, qu'on ait lieu de s'y reposer absolument, il ne faut s'en contenter que quand on ne peut faire mieux; et ceux qui se conduisent par une telle conscience doivent faire tous leurs efforts pour augmenter le degré de vraisemblance de leurs opinions, et pour approcher, autant qu'il est possible, de la conscience démonstrative. IV. La conscience douteuse, que nous avons opposée à la décisive, est ou irrésolue, ou scrupuleuse. La conscience irrésolue, c'est lorsqu'on ne sait quel parti prendre, à cause des raisons qui se présentent de part et d'autre, sinon parfaitement égales, du moins telles qu'il n'y a rien, ni d'un ni d'autre côté, qui paraisse assez fort pour que l'on fonde là-dessus un jugement sûr. Ici a lieu la règle que donne notre auteur, dans le paragraphe 6, sur la conscience douteuse, qui est celle que j'appelle irrésolue, pour la distinguer de la conscience scrupuleuse, dont il ne dit rien. Cette conscience scrupuleuse est produite par des difficultés très-légères ou frivoles qui s'élèvent dans l'esprit, pendant qu'on ne voit de l'autre côté aucune bonne raison de douter. Comme le scrupule ne vient d'ordinaire que d'une fausse délicatesse de conscience, ou d'une grossière superstition, on en sera bientôt délivré, si l'on veut examiner la chose sérieusement.

(1) M. Carmichael, professeur en philosophie à Glas-

de l'ame s'appelle une *conscience douteuse*; et on donne là-dessus pour règle qu'il faut s'empê-

---

gow, qui, depuis l'édition précédente de ma traduction, a publié, à Edimbourg, une nouvelle édition de l'original avec ses notes, dit ici qu'il y a une exception à faire, savoir, celle que Grotius avait déjà posée, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XXIII, §. 2, num. 3, et qui regarde les cas où l'on est réduit à la nécessité de faire l'une ou l'autre des deux choses, de la justice desquelles on doute également; en sorte, ajoute M. Carmichael, qu'il y a quelquefois moins d'inconvénient à prendre tel parti qu'on voudra, qu'à n'en prendre aucun. Alors donc il faut se déterminer du côté où il paraît moins de danger. Je souhaiterais que cet habile Ecossais eût allégué quelque exemple, pour mieux faire comprendre sa pensée. Dans tous ceux que je puis imaginer, il me semble que la nécessité même d'agir où l'on est réduit emporte avec soi une raison qui tire de l'état de doute, et qui, par conséquent, ne forme point ici de véritable exception. Supposons qu'un souverain légitime donne à quelqu'un de ses sujets l'alternative entre deux choses qu'il exige de lui, toutes deux de telle nature, qu'il doute à l'égard de chacune si elle est innocente. Il est bien vrai qu'en ce cas-là le sujet doit choisir celle où il paraît moins de danger de se tromper; mais pourquoi peut-il alors ne pas se dispenser de l'une et de l'autre? C'est qu'il y a une obligation claire d'obéir à ses supérieurs : or on n'est point dégagé de cette obligation pour un simple doute; et si

[redacted]

cher d'agir, tant que l'on ne sait pas si l'on fera bien ou mal. En effet, lorsque l'on se détermine à agir avant que les doutes que l'on avait soient entièrement dissipés, cela emporte ou un dessein formel de pécher, ou du moins un mépris indirect de la loi, à laquelle il peut se faire que l'action se trouve effectivement contraire.

§. VII. De l'Erreur, tant vincible qu'invincible.

Souvent aussi l'entendement humain prend le faux pour le vrai ; et alors on dit qu'il est dans l'erreur.

Il y a une erreur vincible ou surmontable, qui est celle où l'on pouvait s'empêcher de tomber, si l'on eût pris tous les soins et apporté toute l'attention que l'on devait avoir : et il y aussi une erreur invincible, c'est-à-dire de laquelle on ne saurait se garantir avec tous les soins moralement possibles, selon la constitution des choses humaines et de la vie commune. Cette dernière sorte d'erreur, du moins parmi

---

le supérieur, sans laisser le choix, voulait absolument qu'on fît celle de ces deux choses, dont on doit s'abstenir quand il le laisse, il faudrait également obéir. Voyez ce que j'ai dit sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XXVI, §. 4, notes 12, 16, 19, etc.

ceux qui s'attachent un peu à cultiver leur raison et à se conduire suivant les règles de l'honnête, n'a pas lieu ordinairement en matière des préceptes généraux de la vie humaine (1), mais

---

(1) L'auteur semble borner ici l'erreur vincible aux choses de fait : mais elle a lieu aussi par rapport au droit, en matière de certaines choses, et à l'égard de certaines personnes, du moins en certains tems. Les maximes les plus générales du droit naturel, et celles qui en découlent manifestement par des conséquences immédiates, ou peu éloignées, sont à la vérité telles, qu'une personne qui a le sens commun ne saurait être là-dessus dans une erreur invincible, du moins parmi les nations tant soit peu civilisées ; car, s'il y a des peuples sauvages assez abrutis par le défaut d'éducation, pour être hors d'état de se former ou de comprendre des principes si évidens, ils tiennent plus de la bête que de l'homme, et c'est à Dieu à voir en quel rang il doit les mettre. Mais quand il s'agit de questions qui ne peuvent être décidées que par une longue suite de raisonnemens et de conséquences, ceux qui ne savent pas l'art de raisonner, et qui ne se sont pas fait une habitude de considérer en même tems plusieurs idées abstraites avec les rapports qu'il y a entre elles, et de pousser un principe dans toutes ses conséquences : ceux-là, dis-je, lorsqu'ils veulent juger de telles questions, tombent sans doute dans l'erreur invinciblement, et s'ils rencontrent la vérité, ce n'est que par hasard. Tels sont une infinité de gens, qui n'ayant point eu d'éducation,

[redacted]

seulement par rapport aux affaires et aux cas particuliers. En effet, les maximes générales du droit naturel sont évidentes par elles-mêmes; et les auteurs des lois positives doivent les no-

---

se trouvent engagés de bonne heure dans certains genres de vie qui les rendent incapables de s'attacher avec succès à cultiver leur esprit, sans qu'ils aient d'ailleurs personne qui les instruise comme il faut des choses qui ne seraient pas au-dessus de leur portée, mais pour lesquelles ils ont besoin de guide et de maître. Tels sont encore ceux qui, ayant et les talens et les secours nécessaires pour se mettre en état de prononcer sur les questions les plus difficiles, n'ont pas encore assez exercé leurs facultés, ni acquis assez de lumières pour se déterminer après un examen suffisant. Mais quoique les erreurs, où les uns et les autres tombent, soient invincibles pendant qu'ils se trouvent dans cet état-là, elles ne sont pas pour cela tout-à-fait inexcusables, et c'est ce qu'il faut bien remarquer. Car leur incapacité, qu'ils peuvent aisément sentir, devait les engager à suspendre leur jugement; en quoi on ne court aucun risque, tant qu'il n'y a rien qui arrache le consentement : au lieu que, si on se hasarde à décider, on s'expose visiblement au péril de l'erreur, et de ses suites. Ainsi, à moins qu'il n'y ait quelque raison pressante et indispensable, qui demande que l'on forme pour l'heure un jugement tel quel, et, pour ainsi dire, provisionnel, ceux dont il s'agit, se rendent coupables d'une témérité inexcusable, surtout s'ils se déterminent à quelque action en consé-

tifier et les notifient même d'ordinaire avant toutes choses, à ceux qui sont tenus de les ob-

---

quence de leur jugement. Au reste, il y a quatre questions de grande importance au sujet de la conscience errante, sur lesquelles il est bon de dire un mot. I. On demande, si celui qui se trompe est obligé de suivre les mouvemens de sa conscience ? Je réponds que oui, soit que l'erreur soit invincible, ou vincible : car dès-là qu'on est fermement persuadé, comme nous le supposons, qu'une chose est prescrite ou défendue par la loi, on viole directement le respect dû au législateur si l'on agit contre cette persuasion, quoique mal fondée. II. Mais il ne s'ensuit pas de-là, que l'on soit toujours excusable en suivant les mouvemens d'une conscience erronée : cela n'a lieu que quand l'erreur est invincible. Ainsi on pèche des deux côtés, si l'erreur est surmontable, et que ce que l'on fait comme prescrit soit défendu ; ou au contraire, que ce dont on s'abstient comme défendu, soit véritablement prescrit. Car si l'on est faussement persuadé, qu'une chose indifférente est commandée ou défendue, on ne pèche alors que quand on agit contre les lumières de sa conscience. III. Un homme peut-il juger du principe des erreurs d'un autre homme, en matière de conscience ? C'est la troisième question : sur quoi je dis, qu'il n'est pas absolument impossible aux hommes de savoir si quelqu'un est dans l'erreur de mauvaise foi, c'est-à-dire, s'il a ou s'il peut avoir de violens soupçons de la fausseté de ce qu'il croit, ou bien s'il se fait illusion à lui-même, en sorte qu'il ne

server : ainsi il n'y a qu'une profonde négligence qui puisse faire tomber dans l'erreur à cet égard ;

---

soit pas au fond fort persuadé de ce qu'il semble croire : mais pour porter un tel jugement, il ne faut pas moins que des preuves de la dernière évidence, et il arrive rarement que l'on en ait de si fortes. Voici, à mon avis, le cas le plus fréquent où cela a lieu : c'est lorsque des gens, qui persécutent les autres pour cause de religion, et qui déclarent qu'ils croient y être obligés par un principe de conscience, font voir d'ailleurs par leur conduite qu'ils n'ont guère à cœur ni la vertu, ni la religion. On peut rapporter ici l'erreur autrefois si commune parmi les Grecs et les Romains, de ceux qui croyaient qu'il était permis à un père ou à une mère d'exposer leurs enfans : et une autre erreur, presque aussi grossière, des Juifs du tems de Jésus-Christ, qui la leur reproche fortement, Matthieu, XV, 4, 5; car j'ai de la peine à concevoir, que des gens qui avaient la loi de Moïse, si claire et si expresse sur la nécessité d'honorer et d'assister un père et une mère, pussent de bonne foi être persuadés qu'on était dispensé de ce devoir par un vœu téméraire, ou plutôt impie. Pour ce qui est de savoir si l'erreur d'un homme qui se trompe de bonne foi est vincible ou invincible, je soutiens que, mis à part les principes les plus généraux du droit naturel, et les vérités dont les Chrétiens, quoique divisés en différentes sectes, sont convenus de tout tems, tout le reste est tel qu'un homme ou ne peut sans témérité juger en aucune manière du principe de l'ignorance ou des erreurs d'au-

au lieu que, dans les affaires et les cas particuliers, il est aisé de se méprendre malgré soi et sans qu'il y ait de notre faute, à l'égard de

---

trui, ou, s'il peut dire en général qu'il y a des circonstances qui rendent vincible telle ou telle erreur, il lui est bien difficile de rien déterminer là-dessus par rapport à telle ou telle personne en particulier, et il n'est jamais nécessaire qu'il le fasse. IV. La dernière question est si, en conséquence du jugement que l'on fait de l'ignorance ou des erreurs d'autrui en matière de conscience, on peut se porter à quelque action contre ceux que l'on croit être dans cette ignorance ou dans ces erreurs. Et ici je dis, que, de quelque nature que soit l'erreur, tant qu'elle ne porte point à faire ou à enseigner des choses manifestement contraires aux lois de la société humaine en général, et à celles de la société civile en particulier, il n'y a d'autre action légitime par rapport aux errans, que le soin charitable de les ramener à la vérité par des instructions paisibles et solides. Si l'on peut punir ceux qui font ou qui enseignent des choses nuisibles à la société, ce n'est pas à cause qu'ils sont dans l'erreur, quand même ils y seraient de mauvaise foi; mais parce que on a droit de réprimer de telles gens, par quelque principe qu'ils agissent. Il n'appartient qu'à Dieu de punir proprement et directement l'erreur ou l'ignorance vincible, comme il n'y a que lui qui puisse la bien connaître. Voyez ce que l'on a dit sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. III, §. 11, note 1.

[redacted]

l'objet et des autres (1) circonstances de l'action à laquelle on se détermine.

---

(1) Telles sont la manière, le but, l'instrument, la qualité de la chose que l'on fait, etc. Ainsi, par exemple, on peut tuer quelqu'un sans y penser, ou en le prenant pour un ennemi, ou en lui donnant du poison que l'on croit être un breuvage salutaire. Mais on ne saurait être innocemment persuadé que le meurtre ou l'empoisonnement soient permis. Voici quelques règles sur les divers cas où l'erreur de fait a lieu. I. Quand on se trompe en appliquant mal une action bonne de sa nature, elle ne cesse pas pour cela de l'être devant Dieu, et encore même que, contre notre intention, il en arrivât du mal, comme si on assiste un inconnu, qui se trouve un fripon, et qui fait un mauvais usage de ce qu'on lui donne. II. Lors, au contraire, qu'on applique bien une action mauvaise en elle-même, on ne laisse pas pour cela de pécher. Un homme, par exemple, croit qu'une chose qui lui appartient est à autrui ; il la prend néanmoins pour se l'approprier : il commet un véritable larcin par rapport au tribunal de la conscience, quoique devant les tribunaux humains il ne soit pas tenu pour larron. III. Celui qui, se proposant une mauvaise fin, produit par hasard quelque bon effet, n'en est pas moins coupable, et ne mérite aucune reconnaissance du bien auquel il a donné lieu sans y penser. Tel est le cas de celui qui, en voulant tuer un ennemi, le guérit d'un abcès qu'il avait dans le corps. IV. Si l'on applique mal une action permise de sa nature, on est excusable,

§. VIII. De l'ignorance et de ses différentes sortes.

Lorsque l'on manque simplement de certaines connaissances qui ont rapport à l'action que l'on a faite ou omise, cela s'appelle ignorance (1).

On considère l'ignorance en deux manières, ou par rapport à son origine, ou par rapport à l'influence qu'elle a sur l'action. Au dernier égard, on la divise en ignorance efficace, et ignorance (2) qui accompagne simplement l'action (3). Celle-là consiste dans le défaut d'une

---

pourvu qu'on ait apporté toutes les précautions nécessaires : comme quand on s'exerce à tirer de l'arc ou du fusil dans un lieu public destiné à cela, et qu'après avoir bien regardé et averti suffisamment ceux qui pourraient se trouver près de l'endroit où l'on vise, on vient à blesser ou à tuer quelqu'un qui se tenait là imprudemment.

(1) L'erreur et l'ignorance sont presque toujours mêlées ensemble; mais jointes ou non, elles produisent le même effet, et suivent les mêmes règles, par rapport à l'imputation de ce qu'elles font faire ou omettre. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. II, §. 11.

(2) *Concomitans*.

(3) Pour rendre l'ignorance véritablement efficace, et capable de mettre à couvert des effets de toute

connaissance qui aurait empêché d'agir si on l'avait eue : l'autre suppose l'entendement destitué d'une connaissance qui n'aurait point empêché d'agir, quand même on aurait su ce que l'on ignore.

---

juste imputation, il faut que cette connaissance, dont on manque sans avoir pu en aucune manière l'acquérir, ait une liaison nécessaire avec la nature de la chose, ou avec l'intention de l'agent, formée dans le tems qu'il fallait, et notifiée par des indices convenables; autrement, quelque involontaire que soit l'ignorance, comme elle n'influe point sur l'affaire dont il est question, et qu'elle n'empêche pas qu'on ne donne un véritable consentement à l'essentiel, on demeure toujours responsable de ce que l'on a fait. Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. III, §. 10, note 2, et ce que l'on dira ci-dessous, chap. IX, §. 12, où l'on donne un exemple de l'ignorance essentielle ou accidentelle (car il vaut mieux l'appeler ainsi que de dire efficace ou concomitante) en matière de choses licites ou indifférentes. En voici un autre qui se rapporte à quelque chose d'illicite : Un homme épouse la femme d'autrui la croyant fille, ou ne sachant pas que le mari est encore en vie. Voilà une ignorance qui regarde la nature même de la chose, et qui est par conséquent essentielle. Si cet homme n'a eu aucune raison de soupçonner que la femme qu'il épousait fût à autrui, et qu'il ait fait là-dessus les perquisitions nécessaires, il est entièrement excusable, quand même sa passion aurait été si forte;

[redacted]

Par rapport à l'origine, l'ignorance est ou volontaire, ou involontaire. L'ignorance volontaire est ou contractée par pure négligence, ou affectée, c'est-à-dire produite par un mépris direct et formel des moyens que l'on avait de connaître ce dont on pouvait et dont on devait s'instruire. L'ignorance involontaire consiste à

---

qu'il eût voulu épouser cette femme à quelque prix que ce fût; car cette disposition, quoique vicieuse, n'a rien contribué ni à l'action, ni à l'ignorance que nous supposons invincible. Mais s'il a eu le moindre soupçon que la femme qu'il allait épouser avait actuellement un mari, ou s'il ne s'est pas embarrassé de s'en informer, par où il lui aurait été facile de connaître ou de soupçonner ce qu'il ignorait, il ne laisse pas d'être responsable de son ignorance et de ses suites, quand même il aurait eu la conscience assez délicate pour renoncer à un tel mariage s'il eût su que la femme appartenait à autrui. Ajoutons un exemple de l'ignorance accidentelle. Un homme outrage ou maltraite quelqu'un sans le connaître, ou le prenant pour un autre: ce n'en est pas moins une injure punissable, soit qu'il eût pu ou non savoir à qui il la faisait, et quand même il n'aurait pas voulu la faire, s'il l'eût connu. Il n'est permis de faire injure à personne; il a voulu en faire à quelqu'un, c'est le principal, disent les jurisconsultes romains, qui, fondés là-dessus, ne refusent point en ce cas-là l'action pour cause d'injures. *Digest.*, l. 18, §. 3, *De injur.*

n'être pas instruit des choses que l'on ne pouvait ni ne devait savoir. Celle-ci encore est de deux sortes : car ou dans le tems même de l'action celui qui agit ne saurait se délivrer de l'ignorance d'où elle procède, quoiqu'il y ait d'ailleurs de sa faute de ce qu'il se trouve dans cette ignorance : ou bien (1) il n'est pas même responsable de ce qu'il est réduit à un tel état.

§. IX. Des caractères distinctifs et des divers actes de la volonté.

L'autre (2) faculté, qui distingue l'homme d'avec les bêtes, c'est la volonté, qui fait qu'il se détermine de lui-même à agir par un mouvement propre et interne, et qu'il choisit ce qui lui plaît le plus, et s'éloigne au contraire de ce qu'il juge ne lui être pas convenable. Ainsi l'idée de la volonté renferme deux choses, la spontanéité et la liberté. Par la première, l'homme est l'auteur propre de ses actions, auxquelles il

(1) Il n'y a proprement que cette dernière sorte d'ignorance qui soit involontaire, et capable d'excuser entièrement, puisqu'il ne tenait qu'à nous de ne pas tomber dans l'autre.

(2) Voyez, sur ce paragraphe et les sept suivans, le *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. IV.

§. X. Condition absolument nécessaire pour qu'un homme soit regardé comme le véritable auteur d'une action.

Comme la principale raison pourquoi l'on est réputé l'auteur de ses propres actions, c'est qu'on les a faites volontairement, il faut aussi toujours supposer dans la volonté un degré de spontanéité, du moins à l'égard des actions dont on est (1) responsable devant le tribunal humain ; car si un homme fait quelque chose absolument contre son gré et sans que le consentement de sa volonté y entre pour rien, ce n'est point à lui alors, mais uniquement à l'auteur de la contrainte, que l'on doit attribuer l'action qui en provient, et à laquelle l'agent immédiat ne fait

---

(1) L'auteur entend parler des actions extérieures, car les simples pensées et les mouvemens de l'ame qui ne se manifestent point par quelque effet extérieur, ne sont pas par eux-mêmes sujets aux peines des lois humaines, comme on le dira ailleurs, liv. II., chap. XIII., §. 11. Mais la liberté ou la puissance d'agir ou de ne point agir n'est pas moins nécessaire dans les actions extérieures que dans les actes purement internes. Ainsi je ne vois pas trop bien à quoi tend la remarque de notre auteur, d'autant plus qu'il traitera plus bas des actions forcées, §. 24, de sorte que c'est du moins ici une réflexion assez superflue.

[redacted]

que prêter, malgré soi, ses membres et ses forces.

§. XI. D'où vient la grande diversité qu'il y a dans les désirs et dans la conduite des hommes.

Quoique la volonté soit toujours invinciblement déterminée à rechercher le bien (1) en général, et à fuir, au contraire, le mal en général, on remarque néanmoins parmi les hommes une prodigieuse diversité de désirs et de con-

---

(1) Le bien en général, comme le définit M. Locke, n'est autre chose que ce qui est propre à produire et à augmenter en nous le plaisir, ou à diminuer et abréger quelque douleur. On appelle mal au contraire, tout ce qui est propre à produire ou à augmenter en nous la douleur, ou à diminuer quelque plaisir. L'un et l'autre est ou corporel ou spirituel, selon que le plaisir et la douleur viennent ou de nos pensées toutes seules, ou des impressions que les choses extérieures font sur nos sens. Les sentimens agréables que cause par exemple la découverte d'une vérité, et en général l'étude des sciences, sont des plaisirs purement spirituels. Mais quand un géomètre ne trouve pas une démonstration qu'il cherche depuis long-tems, ou lorsque l'on se reproche de n'avoir pas fait ce que l'on croyait devoir faire, il naît de-là une douleur purement spirituelle. Pour ce qui est des plaisirs corporels et des douleurs corporelles, on ne les connaît que trop.

duite. Cela vient non seulement de ce que l'idée des biens et des maux particuliers n'est pas toujours pure et simple, les biens se présentant d'ordinaire à nous mêlés avec les maux (1), et les maux avec les biens; mais encore de ce que les objets font des impressions différentes, selon qu'ils agissent sur l'homme par divers endroits. En effet, les uns le touchent, par exemple, du côté de l'estime ou de l'idée avantageuse qu'il a de lui-même; les autres frappent ses sens extérieurs d'une manière qui lui cause du plaisir;

---

(1) Si un avare, par exemple, est en même tems vain et ambitieux, lorsqu'il s'agira de faire de la dépense pour se distinguer dans le monde, cette dépense lui paraîtra un bien par rapport à son ambition, et un mal par rapport à son avarice. Ce mélange de bien et de mal vient encore de l'opposition qu'il y a quelquefois entre les idées du devoir et celles de la passion, comme il paraît par l'exemple de la Médée des poètes. Quelquefois aussi une chose paraît bonne pour le présent, mais mauvaise dans ses suites, comme quand on mange d'un fruit agréable qui peut donner la colique; au contraire une chose est mauvaise pour le présent, mais bonne dans ses suites, comme quand on prend une potion désagréable, que l'on croit propre à rétablir la santé. Enfin, un bien devient mal, lorsqu'on le compare avec un plus grand bien, et au contraire un moindre mal est regardé comme un bien.

[redacted]

les autres l'intéressent par l'amour de soi-même, qui l'affectionne à sa propre conservation. Il envisage les premiers comme honnêtes ou bienséans ; les seconds, comme agréables ; et les derniers, comme utiles. Chacun de ces biens en particulier l'entraîne vers lui avec plus ou moins de force, selon que les impressions qu'il fait sur son cœur sont plus ou moins grandes. Ajoutez à cela, que la plupart des hommes ont un penchant particulier pour certaines choses, et je ne sais quelle aversion pour d'autres. Ainsi il n'y a presque point d'action humaine dans laquelle on ne découvre un mélange de biens et de maux, réels ou apparens, dont tout le monde n'est pas également capable de faire un juste (1)

(1) Voici en quoi consiste ce juste discernement. I. Il est contre la raison de rechercher un bien, qui nous causera un mal plus considérable. II. Mais rien n'est plus raisonnable, que de se résoudre à souffrir un mal, d'où il doit revenir un bien plus considérable. III. Il faut préférer un plus grand bien à un moindre, quand même celui-ci n'entraînerait aucun mal après soi. IV. Il faut toujours aspirer aux biens les plus excellens qui peuvent nous convenir, et proportionner notre attachement à la nature de chaque bien. V. Il n'est pas nécessaire d'avoir une certitude démonstrative à l'égard des biens ou des maux considérables : la vraisemblance

discernement ; de sorte qu'il ne faut pas s'étonner si l'un recherche des choses pour lesquelles l'autre a beaucoup d'éloignement.

§. XII. Effet de la différence des naturels.

La volonté humaine n'est pas non plus toujours dans un parfait équilibre, en sorte que dans chaque action elle se détermine d'un ou d'autre côté uniquement par un mouvement interne, produit en conséquence d'un mûr examen de tout ce qu'il y avait à considérer ; mais il arrive très-souvent qu'elle est entraînée vers l'un des deux côtés par divers poids extérieurs. En effet, pour ne rien dire ici de l'inclination générale que tous les hommes ont au mal, et dont l'origine et la nature doit être recherchée dans une autre science, on peut compter d'abord parmi les choses qui font pencher la volonté vers

---

et la possibilité suffisent pour engager une personne raisonnable à se priver de quelques petits biens, et à souffrir même quelques petits maux en vue d'acquérir des biens beaucoup plus grands, et afin d'éviter des maux beaucoup plus fâcheux. De ces maximes du sens commun il est facile d'inférer, par de justes conséquences, combien on doit donner la préférence à la vertu par-dessus toute autre chose.

[redacted]

l'un ou l'autre des deux côtés opposés : I. Les dispositions particulières du naturel, qui rendent quelques personnes fort enclines à certaines sortes d'actions : dispositions que l'on remarque même quelquefois en des peuples entiers, et qui viennent non seulement du tempérament, lequel varie à l'infini selon la naissance, l'âge, les alimens, la santé ou la maladie, le genre d'occupation ; mais encore de la conformation des organes dont l'ame se sert pour exercer ses fonctions, de l'air que l'on respire, du climat où l'on vit, et d'autres pareilles causes. Sur quoi néanmoins il faut tenir pour constant, qu'outre que l'on peut, avec un peu de soin et d'assiduité, dompter et corriger considérablement ces dispositions naturelles, quelque force qu'on leur attribue, elles n'en ont jamais assez pour porter invinciblement les hommes à violer la loi naturelle par des crimes punissables devant le tribunal humain, où l'on ne fait point d'attention aux désirs vicieux qui ne sont accompagnés d'aucun effet extérieur ; et la difficulté qu'on trouve à surmonter de telles inclinations, est abondamment récompensée par la gloire qui suit une si belle victoire. Que si l'on se trouve sujet à des désirs violens, auxquels il n'y ait pas moyen de

résister, on peut toujours d'une manière ou d'autre les satisfaire sans crime (1).

§. XIII. Quel est le pouvoir des habitudes.

II. Une autre chose qui donne à la volonté beaucoup de penchant pour certaines actions, c'est l'habitude contractée par des actes réitérés, ou par une fréquente pratique des mêmes

---

(1) Cela n'est pas vrai, à parler généralement. Une personne d'un tempérament amoureux, par exemple, peut être dans un tel état, qu'elle ne trouvera pas à se marier de long-tems. Un mari peut-être long-tems absent de sa femme, ou une femme long-tems malade. L'expédient dont parle notre auteur est donc quelquefois impraticable; mais il est aussi pour l'ordinaire très-dangereux. Le désir d'avoir, et le désir de s'élever au-dessus des autres, ne disent jamais: C'est assez; et il arrive très-souvent qu'on n'a pas occasion de les satisfaire par des voies légitimes: de sorte qu'alors on succombe aisément à la tentation de se contenter à quelque prix que ce soit. Il faut donc dire au contraire, que le plus sûr ou plutôt l'unique parti, c'est celui de faire diversion aux désirs dominans qu'on veut réprimer. Tout moyen de gagner doit être suspect à une personne excessivement avare: elle fera bien de ne chercher à amasser des richesses, qu'autant qu'il lui en faut pour s'entretenir honnêtement elle et les siens, et de choisir du reste des occupations plus honorables que lucratives.

choses, qui fait qu'on s'y porte promptement et avec plaisir, en sorte que l'ame semble être entraînée vers l'objet aussitôt qu'il se présente, ou que, s'il est absent, elle le souhaite avec une ardeur extrême. Il n'y a pourtant point d'habitude tellement enracinée qu'on ne puisse s'en défaire, si l'on veut s'en donner la peine ; et aucune non plus n'a jamais tant de pouvoir sur les hommes, qu'elle les mette absolument hors d'état de réprimer du moins les mouvemens extérieurs auxquels elle les pousse en telle ou telle occasion. D'ailleurs, comme il est au pouvoir de chacun de ne pas contracter une habitude, quelque grande facilité qu'elle donne à agir lors-

---

Qu'un ambitieux au contraire fuie les marques de distinction, et qu'il cherche plutôt l'utile que l'honorable. Qu'un homme qui a du penchant à la sensualité, se fasse un genre de vie laborieux, appliqué; qu'il tâche d'exciter dans son cœur un désir de gloire capable de surmonter les charmes de la mollesse et les appas de la volupté. C'est ainsi qu'on viendra à bout de vaincre ses inclinations, qui, quoi qu'en dise notre auteur, ne sont jamais si violentes qu'il n'y ait pas moyen d'y résister. Voyez, au reste, ce que j'ai dit sur tout ce paragraphe dans les additions de la nouvelle édition du grand ouvrage *du Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. IV, §. 5, note 1.

[redacted]

qu'elle est une fois formée, cela ne diminue rien du prix des bonnes actions, ni de l'énormité des mauvaises. Au contraire, comme une bonne action est plus belle et plus louable lorsqu'elle a pour principe une habitude de vertu, une mauvaise action est aussi plus honteuse et plus blâmable lorsqu'elle part d'une habitude de vice.

§. XIV. Des passions.

III. Il y a encore une grande différence entre ce que l'on fait de sang-froid, et ce à quoi l'on est poussé par un mouvement de passion. Mais si l'on travaille sérieusement à faire un bon usage de sa raison, on peut réprimer et surmonter les passions les plus violentes (1), en sorte du moins qu'on s'empêche d'en venir à l'exécution des mauvais desseins qu'elles iuspirent.

Au reste, les passions sont excitées, ou par la vue du bien, ou par la vue du mal; elles sollicitent, les unes à acquérir quelque chose d'agréable, les autres à éviter quelque chose de fâcheux, ce qui met entr'elles de la différence par rapport à l'imputation des actes qu'elles pro-

---

(1) C'est ce que tous les législateurs supposent. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. V, §. 13, note 6.

duisent ; car la constitution de la nature humaine demande sans contredit qu'on traite avec plus d'indulgence ceux qui tombent dans quelque faute par un effet des dernières, que ceux qui se laissent séduire par les premières, et cela d'autant plus, que le mal dont on a voulu se garantir était plus affreux et plus insupportable. En effet, il est beaucoup plus facile (1) de se passer d'un bien qui n'est point nécessaire pour notre conservation, que de s'exposer à un mal qui tend à la destruction de notre nature.

§. XV. De l'ivresse, et des maladies qui ôtent l'usage de la raison.

IV. Enfin, outre les (2) maladies naturelles

---

(1) Le contraire suivrait de la maxime de M. Bayle, que l'homme a plus d'amour pour la joie, que de haine pour la douleur. Mais cette maxime est fausse, et je l'ai montré au long sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. VI, §. 14, note 4.

(2) A parler exactement, l'effet de ces sortes de maladies, aussi bien que de l'ivresse, n'est pas tant de donner à la volonté du penchant pour certaines choses, que de détruire entièrement le principe des actions humaines, puisque, dans cet état-là, on ne sait ce que l'on fait.

qui ôtent l'usage de la raison ou pour un tems, ou pour tout le reste de la vie, on voit souvent parmi plusieurs nations, des gens qui s'attirent eux-mêmes une espèce de maladie volontaire, de courte durée à la vérité, mais qui trouble beaucoup l'usage de la raison. On comprend bien que je veux parler de l'ivresse, causée par quelques boissons, et par certaines fumées, qui, mettant dans une agitation extraordinaire le sang et les esprits animaux, portent les hommes à divers excès, surtout à l'impureté, à la colère, à la témérité, à l'audace, et à une gaîté extraordinaire; en sorte que plusieurs personnes semblent être hors d'elles-mêmes, et paraissent tout autres qu'elles ne sont hors du vin. Cet accident néanmoins n'ôte pas toujours absolument l'usage de la raison, et l'ivresse même la plus achevée étant volontaire, lorsqu'on se trouve dans cet état-là par sa propre faute, les actions qu'elle fait commettre sont plutôt dignes de rigueur, que d'indulgence.

§. XVI. Des actions involontaires ou forcées, et des mixtes.

Comme les actions volontaires se nomment ainsi, parce qu'elles sont produites et dirigées par la volonté, celles que l'on fait malgré soi ou contre le consentement de la volonté, le sachant

[redacted]

et le voyant, sont proprement appelées (1) *involontaires:* car, à prendre ce terme dans un sens plus étendu, il comprend aussi ce que l'on fait par ignorance. Involontaire est donc ici la même chose que forcé, et j'entends par-là ce à quoi un principe extérieur, plus fort qu'une personne, la contraint de prêter ses membres, en sorte qu'elle témoigne sa répugnance par quelque signe extérieur, et surtout par la résistance de son corps. On regarde encore comme involontaires, dans un sens moins propre, les choses auxquelles quelqu'un se résout par la crainte prochaine d'un grand mal, qui le réduit à prendre ce parti, comme le moindre de deux maux inévitables (2), quoiqu'il en ait d'ailleurs beaucoup

---

(1) *Invitæ.*

(2) Voyez ci-dessous, paragraphe 24. Il y a cette différence entre ces actions nommées mixtes, et celles qui proviennent des causes dont on a parlé dans les paragraphes précédens, que ces sortes de causes sont autant de principes internes qui rendent l'usage de la liberté difficile du côté opposé à celui vers lequel elles font pencher : au lieu que, dans les actions mixtes, il y a un principe externe qui détermine à prendre le parti contraire au penchant intérieur de la volonté. Ainsi, dans le dernier cas, il faut de grands efforts pour suivre le penchant intérieur; au lieu que, dans le premier, il

d'aversion, et qu'il n'y eût jamais consenti sans une nécessité si pressante. C'est ce que l'on appelle des actions mixtes, parce qu'elles tiennent du volontaire et de l'involontaire; car elles ont ceci de commun avec les actions volontaires, que la volonté s'y détermine pour l'heure, comme au moindre de deux maux; et elles conviennent avec les involontaires, en ce que l'agent ou n'en est point du tout responsable, ou l'est moins que s'il avait agi avec une pleine et entière liberté.

§. XVII. Fondement général de l'imputation des actions humaines.

Au reste, la principale propriété des actions humaines, qui sont produites et dirigées par l'entendement et par la volonté, c'est qu'elles sont susceptibles d'imputation, c'est-à-dire, que l'agent en peut être légitimement regardé comme l'auteur, qu'il est tenu d'en rendre compte, et que les effets qui en proviennent,

---

en faut pour résister au penchant. Dans l'un et dans l'autre, il y a de la difficulté, plus ou moins grande selon la force du principe interne ou externe; mais il n'y a point d'impossibilité absolue.

[redacted]

retombent sur lui (1); car la raison la plus forte et la plus prochaine pourquoi un homme ne saurait se plaindre qu'on le rende responsable d'une action, c'est qu'il l'a produite lui-même le sachant et le voulant, d'une manière ou médiate ou immédiate. Il faut donc tenir pour principe constant et fondamental dans les sciences morales, du moins par rapport aux règles du tribunal humain, qu'on est responsable de toute action dont l'existence ou la non-existence a été en notre pouvoir; ou, pour dire la même chose en d'autres termes, que toute action soumise à la direction des hommes, peut être mise sur le compte de ( ) celui à qui il a tenu qu'elle se fît

---

(1) Voyez sur ce paragraphe et sur le reste du chapitre, le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. V.

(2) C'est bien là la véritable raison pourquoi une action ou une omission est de nature à pouvoir être imputée; mais de cela seul il ne s'ensuit point qu'elle mérite d'être imputée actuellement, deux choses que l'auteur devait distinguer. La dernière suppose de plus quelque nécessité morale, ou quelque obligation qui demande qu'on fasse ou qu'on ne fasse pas ce que l'on peut faire ou ne pas faire. Un exemple fera comprendre ma pensée. De deux hommes qui ont les mêmes talens, les mêmes facultés, les mêmes commodités, mais que rien n'oblige à savoir l'algèbre, l'un étudie cette science,

ou ne se fît pas ; et qu'au contraire personne ne saurait être réputé l'auteur d'une action qui n'a dépendu de lui ni par elle-même ni dans sa cause.

§. XVIII. Règles particulières. 1. Sur l'imputation des actions d'autrui, et en général des événemens qui sont l'effet des opérations de quelque cause extérieure.

Cette maxime générale ainsi posée, nous al-

---

l'autre ne veut point l'apprendre. Le dernier est véritablement l'auteur de l'omission, autant que le premier est l'auteur de l'action; et cependant ni l'une ni l'autre ne peut être, en ce cas-là, imputée ni en bien ni en mal. Mais posons deux hommes qui se destinent à un même emploi, comme à être théologiens ou médecins; si l'un travaille à se rendre fort habile dans la théologie ou dans la médecine, et que l'autre au contraire ne s'attache à l'une de ces sciences que superficiellement, et autant qu'il en a besoin pour passer docteur, le premier alors est louable, et le dernier blâmable. Pourquoi? Parce que l'un et l'autre était indispensablement obligé d'acquérir la capacité nécessaire pour se bien acquitter de l'emploi qu'il embrassait. D'où il paraît que, comme l'imputabilité suppose un simple pouvoir d'agir ou de ne pas agir, l'imputation actuelle demande, outre cela, qu'il y ait une obligation d'agir ou de ne pas agir. Cela est si vrai, que l'auteur lui-même, en parlant des choses dont on est responsable, joint souvent ces deux idées, *autant qu'on pourait et qu'on devait.*

lons en tirer quelques conséquences, que nous réduirons à certaines propositions, d'où il paraîtra un peu en détail de quelles actions, et de quels événemens on est responsable, ou non.

I. Les actions d'autrui, les effets de toutes les autres causes extérieures, et les événemens quels qu'ils soient, ne peuvent être imputés à personne, qu'autant qu'on pouvait et qu'on devait les diriger. Rien n'est plus ordinaire parmi les hommes, que de voir des gens qui en ont d'autres sous leur conduite. Si donc quelqu'un n'a pas fait ce qu'il pouvait pour empêcher que celui qui est soumis à sa direction ne commît quelque chose d'irrégulier, l'action sera imputée non seulement au dernier, qui en est l'auteur immédiat, mais encore à l'autre, qui a négligé d'apporter tous les soins possibles qu'exigeait la nature et l'étendue de son pouvoir. En quoi il y a ordinairement des bornes, cette possibilité d'empêcher les fautes d'autrui devant s'entendre moralement et avec quelque tempérament d'équité; car la plus étroite sujétion ne détruit jamais la liberté naturelle jusqu'à dépouiller celui qui est sous la puissance d'autrui du pouvoir physique de désobéir actuellement : et d'ailleurs la constitution de la vie humaine ne permet pas d'avoir quelqu'un toujours sous ses yeux, et de

[redacted]

le tenir comme pendu à sa ceinture, pour observer incessamment toutes ses démarches. Lors donc que l'on a fait tout ce que demandait la nature de la direction dont on est chargé, si celui que l'on dirige vient après cela à commettre quelque faute, il en sera lui seul responsable (1).

On impute aussi au propriétaire d'une bête le dommage (2) qu'elle a causé lorsqu'il ne l'a pas bien gardée, et qu'il n'a pas usé de toutes les précautions qu'il devait prendre pour empêcher qu'elle ne fît du mal à personne.

En général, on est responsable de tout fâcheux accident (3), dont on a été la cause ou l'occa-

---

(1) On n'est pas seulement responsable des actions de ceux sur qui l'on a quelque inspection; il y a encore une obligation générale d'empêcher, autant qu'on le peut, que toute autre personne ne commette quelque chose de mauvais, et, à plus forte raison, de ne pas y contribuer soi-même positivement, en faisant ou en ne faisant pas, de propos délibéré, ce qui est propre à y porter l'agent immédiat, ou à l'en détourner. Voyez ce que l'on dira dans le dernier paragraphe de ce chapitre, qui aurait dû être joint avec celui-ci.

(2) Voyez ci-dessous, chap. VI, §. 12.

(3) Il y a trois conditions absolument nécessaires pour rendre l'imputation juste. I. Qu'il y ait quelque liaison ou nécessaire ou accidentelle entre ce que l'on a fait

sion, si l'on pouvait et l'on devait ne pas la fournir. Comme il est au pouvoir des hommes d'exciter ou d'arrêter les opérations de plusieurs choses physiques, on leur attribue avec raison

---

ou omis et le fâcheux accident auquel on a donné occasion. II. Que l'on ait eu connaissance de cette liaison, et que l'on ait pu prévoir l'effet avec quelque vraisemblance. III. Que l'on ait été dans quelque obligation de ne pas faire ce qui a donné lieu à la production de l'effet. Du moment qu'une de ces conditions manque, l'imputation cesse aussi. Elles se rencontrent toutes dans l'exemple d'une personne, qui ayant éteint de la chaux sur un grand chemin ou au milieu d'une rue, néglige de couvrir le creux de planches, ou de l'environner d'une barrière, afin que personne ne vienne à y tomber de nuit, ou qu'un enfant ne s'y jette pendant le jour, comme il est aisé de prévoir que cela peut arriver. Le défaut de la première condition se voit dans un jugement rendu par Cn. Pison, et rapporté par Sénèque, *de Irâ*, lib. I, cap. XVI. On peut se souvenir là-dessus de la fable du Loup et de l'Agneau, buvant à un même ruisseau. La seconde condition manquerait dans le cas d'un homme qui se serait pendu de chagrin pour avoir été refusé d'une fille qu'il recherchait en mariage, ou pour n'avoir pu obtenir une somme qu'il avait prié quelqu'un de lui prêter. La troisième condition manque toutes les fois qu'on ne fait qu'user de son droit, et que d'ailleurs on ne voit point de mauvaise suite prochaine qui puisse en résulter par rapport à telle ou telle per-

[redacted]

le bien ou le mal qui en provient, selon qu'ils ont contribué, par leurs soins ou par leur négligence (1), à la production ou à la suspension de ces effets naturels.

---

sonne, ou que si l'on en a quelque soupçon, il ne servirait de rien pour l'empêcher de s'abstenir de l'usage de son droit. Si le maître d'une maison, par exemple, a éteint de la chaux dans sa cour, et que quelqu'un, qui n'a que faire là, y vienne de nuit, et se jette dans le creux, c'est tant pis pour lui. Ceux qui ont du vin à vendre ne doivent pas s'en empêcher par cette seule raison, qu'il est comme assuré que plusieurs de ceux qui en achètent s'enivreront et commettront bien des désordres; car, outre qu'on ne connaît pas tels ou tels qui apparemment en prendront trop, quand on les connaîtrait distinctement, il ne servirait de rien de leur refuser du vin pendant qu'il y a plusieurs caves ouvertes dans chaque rue. Mais si des ivrognes, ou que l'on a lieu de présumer tels, viennent demander du vin pendant la nuit, ou à quelque autre heure indue, on fait mal alors de leur en donner; comme ferait un armurier qui, voyant un homme prêt à aller de ce pas en attaquer un autre, lui vendrait une épée, dont il sait qu'il veut se servir à cet usage. Voilà une suite claire et prochaine, que l'on doit prévenir, autant qu'on peut.

(1) C'est ainsi qu'une bonne ou une mauvaise récolte est attribuée à un laboureur ou à un vigneron, selon qu'il a travaillé avec soin en son tems, ou qu'il s'y est pris négligemment. On est responsable du dommage

Il y a même des cas extraordinaires où certains événemens, élevés d'ailleurs par eux-mêmes au-dessus de toute direction humaine, sont imputés à quelqu'un (1), parce que c'est à son occa-

---

causé par un incendie, non-seulement lorsqu'on a mis soi-même le feu à la maison, mais encore lorsqu'on s'est diverti imprudemment à jeter des fusées près d'un magasin à poudre ou d'un grenier à foin, ou qu'on y est entré la pipe à la bouche, etc.; comme aussi lorsqu'ayant vu quelqu'un qui mettait le feu à une maison, on n'en a pas averti.

(1) C'est ainsi qu'à la prière du prophète Elie, Dieu empêcha qu'il ne plût pendant trois ans et demi, et renvoya de la pluie après cela. 1, Rois, XVII, 1; XVIII, 42; S. Jacques, V, 17, 18. Voyez aussi Genèse, XVIII, 32; XIX, 21, 22; Samuel, XXIV, 13, 17; Jonas, I, 12 et suiv. Mais il faut bien remarquer que, sans une révélation claire et certaine, on ne saurait être assuré que la Providence ait procuré extraordinairement un événement en faveur ou en haine de quelqu'un, et qu'ainsi on doit être fort réservé à entrer même là-dessus dans quelque soupçon, surtout quand il s'agit de regarder certaines personnes comme la cause de quelque malheur qui a rejailli sur d'autres. C'est ainsi que les habitans de l'île de Malte formèrent un jugement téméraire de l'apôtre saint Paul, à cause d'une vipère qui s'était prise à sa main, Actes, XXVIII. C'est ainsi encore que les païens regardaient mal à propos les premiers chrétiens comme la cause des calamités publiques qui arrivaient alors,

[redacted]

sion que la divinité s'est déterminée à les procurer.

Hors ces cas-là, et autres semblables, personne n'est responsable que de ses propres actions.

§. XIX. Sur l'imputation des qualités personnelles, naturelles ou acquises.

II. Toutes les qualités, et autres choses qui se trouvent ou ne se trouvent pas en la personne de quelqu'un, sans qu'il ait été en son pouvoir de les acquérir ou non, ne peuvent raisonnablement lui être imputées, qu'autant qu'il a négligé de suppléer, par ses soins et par son industrie, à un défaut naturel, ou d'aider ses dispositions et ses forces naturelles. Comme il ne dépend pas de nous, par exemple, d'avoir un esprit pénétrant ou stupide, et un corps faible ou robuste, personne n'est louable à cet égard, qu'autant qu'il a

---

comme on l'a vu de tout tems, et comme on le verra par une suite des lois générales de la nature (Tertullien, *Apolog.*, chap. XL ; Arnobe, *adversus gentes*, init. *ibique* not. *Elmenhorstii*) : en quoi les chrétiens eux-mêmes ont depuis imité et imitent souvent aujourd'hui les païens les plus aveugles. Voyez les Novelles du *Code Théodosien*, tit. III, *de Judæis*, *Samaritanis*, *hæreticis et paganis*.

pris soin ou négligé d'entretenir les talens et les facultés qu'il tenait de la nature. On pardonne à un paysan sa grossièreté et son impolitesse, mais on ne l'excuse pas dans un homme de la cour ou de la ville. Ainsi c'est une chose fort déraisonnable et fort ridicule, que de reprocher à quelqu'un des imperfections ou des infirmités qu'il ne s'est point attirées par sa faute, comme, par exemple, une petite taille, une grande laideur, une difformité naturelle de quelque membre, et autres choses semblables.

§. XX. 2. Sur ce que l'on fait par une ignorance invincible.

On n'est point responsable de ce que l'on a fait par une ignorance invincible (1); car le moyen de bien diriger une action, lorsqu'on n'est point éclairé des lumières de l'entendement? et l'on suppose ici que l'agent, ni n'a pu pour l'heure acquérir les connaissances qui lui étaient nécessaires, ni n'est pas lui-même la cause de l'ignorance insurmontable où il se trouve. La possibilité même de s'instruire, eu

(1) Sur ce paragraphe et le suivant, il faut voir ci-dessus les paragraphes 7 et 8, dont ceux-ci ne sont qu'une répétition.

[redacted]

égard au train de la vie commune, s'entend ici, à parler moralement, des secours que chacun peut avoir s'il veut faire médiocrement usage de ses facultés naturelles, s'il apporte tous les soins, toute l'application, toutes les précautions que l'on croit suffire ordinairement, et s'il prend toutes les mesures qui paraissent nécessaires, à en juger par des raisons apparentes.

§. XXI. 4. Sur l'ignorance et l'erreur en matière de lois et de devoirs imposés à chacun.

L'ignorance aussi bien que l'erreur, en matière de lois et de devoirs imposés à chacun, ne mettent point à couvert de l'imputation des actions qui en proviennent; car quiconque prescrit des lois et des devoirs à ceux qui dépendent de lui, doit les leur notifier, et les leur notifie aussi ordinairement, en sorte que la teneur de ces lois et les règles de ces devoirs soient accommodées à la portée de leur esprit. Ceux-ci, de leur côté, sont indispensablement obligés de s'en instruire avec soin, et de les bien retenir. Que si quelqu'un est cause qu'ils se trouvent là-dessus dans l'ignorance, il sera (1) responsable

(1) Quelquefois lui seul, et quelquefois aussi celui qu'il a négligé d'instruire. Le premier a lieu lorsque la

[redacted]

de toutes les actions que cette ignorance aura produites.

§. XXII. 5. Sur l'omission d'une chose faute d'occasion.

L'omission d'une chose prescrite ne doit point être imputée lorsque l'occasion d'agir a manqué, sans qu'il y eût de la faute de celui qui n'a pas fait ce à quoi il était tenu d'ailleurs. Or, à mon avis, l'idée de l'occasion renferme ces quatre choses. I. Que l'objet de l'action (1) soit présent. II. Que l'on se trouve en lieu commode, où l'on ne puisse ni être empêché par autrui, ni (2) courir risque de souffrir quelque mal si l'on agit. III. Que le tems soit convenable, c'est-à-dire qu'il ne faille point alors vaquer (3) à des

---

personne à qui l'on devait donner des instructions n'en a pu absolument avoir d'ailleurs, ou par elle-même, ou par autrui.

(1) C'est-à-dire que l'on ait matière à agir, et qu'il y ait quelqu'un par rapport auquel on puisse agir. C'est à quoi se rapportent presque tous les exemples que l'auteur allègue ici.

(2) Il faut ajouter ici cette restriction, à moins que l'on ne soit d'ailleurs obligé de s'exposer au péril. On se moquerait, par exemple, d'un soldat qui, ayant reçu ordre d'aller dans un poste, ne le ferait pas, sous prétexte qu'il y avait à craindre pour lui.

(3) Ainsi un magistrat ne peut pas se trouver dans

choses plus nécessaires, et que les autres personnes qui doivent concourir à l'action (1) soient en état de nous prêter leur secours. IV. Enfin, que l'on ait les forces naturelles nécessaires pour agir. Laquelle de ces quatre choses qui manque, il serait également injuste et déraisonnable d'imputer l'omission d'un devoir dont la pratique est regardée, en ce cas-là, comme impossible, à moins que le défaut d'occasion n'arrive par la faute de celui à qui elle manque. Un médecin, par exemple, ne mérite pas d'être accusé de pa-

---

l'assemblée dont il est membre, si à cette même heure le prince le fait appeler auprès de lui. Voyez le dernier paragraphe du chapitre dernier de ce livre.

(1) Si les troupes, par exemple, dont un général a besoin pour donner bataille, ou pour entreprendre un siége, ne sont pas à portée de le joindre. En ce cas-là, on n'a pas matière à agir, et ainsi cela se rapporte au premier chef. Pour exprimer toutes ces quatre conditions d'une manière plus courte et plus nette, on peut dire, à mon avis, que l'on est responsable d'une omission, I. lorsque l'on a eu les moyens nécessaires pour agir; II. et que l'on a pu faire usage de ces moyens sans préjudice de quelque autre devoir plus indispensable, ou sans s'attirer quelque mal considérable, auquel rien ne nous obligeait d'ailleurs de nous exposer. De cette manière, la règle de ce paragraphe et celle du suivant se réduiront à une seule.

resse lorsqu'il n'y a personne de malade en faveur de qui il puisse exercer son art. On ne saurait faire des libéralités pendant que l'on est soi-même dans l'indigence. Il est impossible de souffler (1) et d'avaler en même tems. On ne doit pas blâmer un homme, comme s'il avait enfoui ses talens, lorsqu'après avoir recherché par des voies légitimes quelque poste où il pût les faire valoir, il a échoué dans sa poursuite. Celui au contraire à qui l'on a beaucoup (2) donné, aura un grand compte à rendre.

§. XXIII. 6. Sur les choses impossibles.

Il ne faut imputer à personne l'omission des choses qui sont au-dessus de ses forces, et qu'il ne pouvait ni faire ni empêcher avec tous ses soins et toute son industrie. C'est le fondement de la maxime commune, que nul n'est tenu à

---

(1) Notre auteur, qui aimait assez à faire usage de son Plaute, fait sans doute allusion ici de ces deux vers de la *Mostellaria* :

Simul flare sorbereque haud facile
Est : ego hic esse et illic simul haud potui.
Act. III, sc. II, v. 104, 105.

(2) C'est ce que Jésus-Christ dit en propres termes, Luc, XII, 48.

bien que dans le premier, celui d'où provient la nécessité doit être regardé comme l'auteur de l'action, qui ne peut pas plus être imputée à l'agent immmédiat qu'à l'épée ou à la hache

---

sistible, agit avec une espèce de volonté, et concourt en quelque manière à l'action visiblement mauvaise qu'elle exécute. D'ailleurs ce n'est pas une chose qui soit absolument au-dessus de la fermeté de l'esprit humain, de se résoudre à souffrir la mort, lors même que l'on trouve moyen de l'éviter; et notre auteur lui même l'avoue dans son grand ouvrage, liv. III, chap. VII, §. 5. On voit des gens qui ont ce courage pour des sujets assez légers, dont ils sont vivement frappés. Je pourrais montrer que les principes de l'auteur ne sont ni fondés ni bien liés; mais ce n'en est pas ici le lieu. En voilà assez pour conclure qu'il n'y a qu'un seul cas où l'on puisse en conscience obéir aux ordres manifestement injustes d'un supérieur, pour éviter le mal dont il nous menace; c'est lorsque la personne intéressée à l'action illicite qu'il nous commande nous dispense elle-même de nous exposer en sa faveur aux fâcheuses suites d'un refus; bien entendu qu'il s'agisse d'une chose à l'égard de laquelle il soit en son pouvoir de consentir au mal qu'on veut lui faire, ou de la violation d'un droit auquel il lui soit permis de renoncer; car si quelqu'un me laissait, par exemple, la liberté de le tuer, je ne pourrais par pour cela innocemment me rendre le ministre de la fureur de celui qui me fait de terribles menaces pour me porter à tuer cette personne innocente. Voyez

[redacted]

dont il se sert pour frapper, à moins qu'il ne se trouve d'ailleurs dans une obligation claire et expresse de souffrir lui-même pour la personne à qui on veut le contraindre de faire un mal qu'elle n'a point mérité.

§. XXV. 8. Sur les actions de ceux qui n'ont pas l'usage de la raison.

Les actions de ceux qui n'ont pas l'usage de la raison ne leur doivent point être imputées, parce qu'ils ne sont pas en état de savoir ce qu'ils font, et de le comparer avec une certaine règle. Telles sont les actions des enfans avant qu'ils soient parvenus à l'âge de discrétion; car si on les gronde, et qu'on les batte même quelquefois, ce n'est pas en forme de peine proprement dite qu'ils aient méritée devant le tribunal humain, mais ce sont de simples corrections par lesquelles on se propose d'empêcher que les enfans n'incommodent personne, et qu'ils ne contractent quelque mauvaise habitude. On ne regarde pas non plus comme des actions humaines

---

sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. V, §. 9, note 5, de la nouvelle édition, et liv. VIII, chap. I, §. 6, notes 4 et 5, comme aussi ce que je dirai ci-dessous, sur le chap. V de ce livre, §. 25.

[redacted]

dignes d'être imputées ce que font les furieux, les insensés, et ceux qui sont en délire, pourvu qu'ils ne soient pas tombés dans ce triste état par leur propre faute (1).

§. XXVI. 9. Sur les songes.

Enfin, on n'est point responsable de ce que l'on croit faire en songe, si ce n'est en tant que l'on a pris plaisir pendant le jour à tenir présentes certaines idées (2), et que par là on les a

---

(1) Ce cas ne peut arriver que très-rarement. Les causes de toute sorte d'aliénation d'esprit sont fort cachées pour l'ordinaire, et telles qu'il n'est guère possible de les prévoir pendant qu'on est dans son bon sens. Les naturalistes parlent de certaines herbes peu connues, dont le suc pris en une certaine quantité trouble la raison, et de quelques rivières ou fontaines, ou de quelques exhalaisons sorties de certains endroits, lesquelles produisent le même effet. On sait aussi qu'autrefois on composait des breuvages, nommés philtres, qui, en excitant l'amour, rendaient furieux ceux qui les prenaient. Voyez *Juvénal*, sat. VI, 610 et *seqq*. Si une personne, connaissant bien la vertu de quelque plante, de quelque eau ou de quelque boisson semblable, en faisait usage de propos délibéré, ce que dit notre auteur aurait lieu alors, et il en serait de même que d'un ivrogne.

(2) Quelque criminel que soit ce plaisir, le songe en lui-même est toujours songe, c'est-à-dire, une chose à

[redacted]

profondément gravées dans son esprit : circonstance néanmoins à laquelle on ne fait presque jamais attention dans les tribunaux humains. En effet, pendant le sommeil, l'imagination est comme un vaisseau sans pilote qui flotte au gré des vents ; il ne dépend de nous en aucune sorte de faire qu'elle nous présente tels ou tels objets plutôt que d'autres.

§. XXVII. De l'imputation des actions auxquelles plusieurs personnes ont concouru.

Nous avons dit que l'on impute quelquefois les actions d'autrui : pour ajouter là-dessus quelque chose de plus particulier, il faut remarquer qu'il y a des cas où l'action est toute mise sur le compte

---

la production de laquelle l'esprit ni le cœur n'ont jamais part de telle manière qu'il y aït lieu de croire que, sans la disposition où l'on est, on n'aurait pas songé de pareilles choses. Quand même on souhaiterait, comme la *Biblis* d'Ovide, qu'un songe impur revînt souvent, on n'aurait en main aucun moyen sûr pour le faire revenir ; et supposé qu'on en trouvât enfin le secret, ce ne serait par tant du songe qu'on serait responsable, que de ce qu'on aurait pensé ou fait en veillant. Voyez au reste ce que j'ai dit au sujet des somnambules, dans mes remarques sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. V, §. 11, note 3.

[redacted]

de celui qui l'a commandée, l'auteur immédiat n'en étant regardé que comme un simple instrument. Mais il est plus ordinaire de voir que l'action est imputée en même tems et à celui qui l'a commise, et à quelque autre qui y a concouru, ou en faisant, ou en ne faisant pas certaines choses. Cette imputation se fait en trois manières; car ou celui qui concourt à l'action en est regardé comme la cause principale, l'autre, qui l'exécute, ne tenant lieu, pour ainsi dire, que de cause subalterne; ou ils marchent d'un pas égal; ou enfin celui qui exécute l'action passe pour la cause principale, et l'autre pour la cause subalterne (1).

---

(1) L'auteur ne définit ni ici ni dans son grand ouvrage, ces trois sortes de causes morales d'une action d'autrui, d'où il arrive, ce qui ne peut guère manquer, qu'ayant une idée peu distincte de son sujet, il rapporte quelquefois à une classe ce qui doit être rapporté à l'autre. Tâchons de suppléer à cela, d'autant plus que la matière, quoique très-importante, n'a pas été encore bien développée. Je remarque d'abord, qu'il s'agit uniquement du degré d'influence sur l'action et non pas du degré de malice qui se déduit de plusieurs autres circonstances, et qui peut être plus grand dans la cause subalterne que dans la cause principale : comme il paraît par l'exemple d'un homme qui en assas-

[redacted]

On rapporte à la première classe ceux qui,

---

sine un autre de sang-froid, y étant engagé par un tiers qui était transporté de colère contre celui qu'il a fait assassiner pour se venger d'une grande injure qu'il croyait en avoir reçue. Il faut distinguer encore ici entre les effets ou les suites d'une action commise immédiatement par autrui, et la production de l'action en elle-même; car il peut arriver que l'on ait plus de part aux effets et aux suites de l'action que l'agent même immédiat, sans que pour cela on devienne la cause principale de cette action : comme si quelqu'un, ayant vu mettre le feu à une maison par un incendiaire qui s'est aussitôt enfui, n'en avertissait pas incessamment. Il est bon aussi de considérer que, pour être raisonnablement censé avoir concouru à une action d'autrui en ne faisant pas certaines choses, il n'est pas nécessaire que l'on pût certainement et infailliblement empêcher cette action; il suffit que l'on eût été vraisemblablement en état de contribuer à l'empêcher, et qu'il y eût d'ailleurs quelque obligation ou générale ou particulière qui nous y engageât. Cela posé, je dis que par cause principale il faut entendre ici celui qui en faisant ou ne faisant pas certaines choses influe de telle manière sur une action ou une omission d'autrui, que sans lui cette autre personne se serait abstenue de ce qu'elle a fait, ou aurait fait ce qu'elle a omis. La cause du second ordre que j'appelle cause collatérale, c'est celui qui en faisant ou ne faisant pas certaines choses concourt suffisamment, et autant qu'il dépend de lui, à une action ou à une omission d'autrui, mais non

par leur autorité (1), ont porté quelqu'un à faire

---

pas si efficacement qu'il y ait lieu de présumer que, sans lui, l'autre se serait abstenu de ce qu'il a fait, ou aurait fait ce qu'il a omis. J'entends enfin par cause subalterne, celui qui n'influe que peu sur une action ou une omission d'autrui, ou qui n'y fournit qu'une légère occasion, de manière que l'agent, déjà tout porté ou déterminé de lui-même à agir ou à ne point agir, et ayant pour cela tous les secours nécessaires, est seulement encouragé à exécuter plus facilement et plus promptement sa mauvaise résolution. L'application de ces définitions se verra dans les notes suivantes.

(1) La raison pourquoi un homme est la cause principale de ce qu'a fait par son ordre une personne qui dépend de lui, ce n'est pas précisément parce que cette personne est sous sa dépendance, autrement il faudrait imputer à un supérieur tout ce que font ceux qui dépendent de lui; mais c'est qu'on suppose, comme il arrive aussi souvent, que l'inférieur n'aurait pas pensé de lui-même à la chose dont il s'agit, ou ne s'y serait pas déterminé actuellement sans l'ordre de son supérieur. Tout autre donc qui aura la même influence sur quelque action de ses égaux ou même de ses supérieurs, en pourra être regardé, par cette raison, comme la cause principale, de quelque moyen qu'il se soit servi, et soit que l'agent immédiat se porte avec plaisir ou avec répugnance à ce dont il ne se serait point avisé, ou qu'il n'aurait pas osé entreprendre de lui-même. Ainsi Pilate fut seulement la cause subalterne de la mort de N. S. Jé-

une chose; ceux qui ont donné leur consentement, sans quoi l'auteur immédiat de l'action n'aurait pu la faire; ceux qui ne l'ont point empêchée en la défendant, lorsqu'ils le pouvaient et qu'ils le devaient.

Il faut mettre au second rang ceux qui chargent quelqu'un de commettre une mauvaise action (1), ou qui le paient pour l'entreprendre;

---

sus-Christ (V. Matth., XXVII, 23 et suiv.; Jean., XIX, 11); les Juifs n'en furent pas moins la cause principale, que David de la mort d'Urie (II, Sam., XI), et Jézabel de celle de Naboth (I, Rois, XXI). Les ecclésiastiques qui, par l'ascendant qu'ils ont sur l'esprit des princes, les portent à persécuter ceux qui ne sont pas de même religion qu'eux, sont la cause principale de ces persécutions, aussi bien que de la fureur où la populace, animée par eux, entre aveuglément contre des gens dont elle n'est pas capable d'examiner les opinions, pour juger si elles sont bien ou mal fondées.

(1) Ceux-ci n'auraient pas commis la mauvaise action, sans celui qui les en a chargés, ou qui leur a donné ou promis une récompense : ils sont donc causes principales, et non pas causes simplement collatérales. Pour faire connaître en deux mots quels exemples se rapportent à cette seconde classe, il faut dire que tous ceux qui agissent de concert avec l'auteur immédiat d'une action, de quelque manière qu'ils y contribuent, et tous ceux qui, sans un complot formel, fournissent de propos dé-

[redacted]

ceux qui fournissent quelque secours (2) à l'agent immédiat; ceux qui lui donnent retraite,

---

libéré quelque moyen ou quelque secours suffisant à l'auteur immédiat de l'action, qui néanmoins n'aurait pas laissé d'en trouver d'ailleurs; que tous ceux-là, dis-je, doivent être regardés comme causes collatérales, soit qu'ils retirent ou non quelque profit du crime auquel ils concourent. Le complot seul rend cause collatérale, quand même on ne contribuerait positivement que peu ou point à l'exécution même de ce que font les autres avec qui l'on a tramé quelque chose de mauvais. La raison en est que, si l'on ne fait rien soi-même, ou seulement peu de chose, c'est qu'il n'en faut pas davantage; on est tout disposé à faire beaucoup, en cas de besoin; on garde le silence et on n'empêche pas l'action, en tant qu'en soi est : cela suffit pour qu'on doive être censé coopérer avec celui à qui l'on est uni d'intérêt et de volonté. Par une telle union, chacun affermit les autres, et est réciproquement affermi par eux dans leur résolution commune : chacun concourt également à mettre les autres en train d'agir, quoiqu'ils n'agissent pas tous également. Ainsi l'action de chacun peut fort bien être regardée comme produite en partie par les autres. C'est ainsi que Saul fut coupable de la mort de saint Etienne, quoiqu'il ne fit que garder les habits de ceux qui le lapidaient. Voyez Actes VII, 58; VIII, 1.

(1) Oui bien, si sans cela l'agent n'aurait pas laissé d'en trouver d'ailleurs, comme quand le maître d'un lieu public donne à jouer dans une ville où il y a plu-

et qui le protègent ; ceux qui, pouvant et devant secourir une personne exposée à quelque insulte ou à quelque injure (1), la laissent dans le danger.

La dernière classe renferme ceux qui donnent quelque conseil particulier et (2) déterminé ; ceux qui louent ou qui flattent une personne (3)

---

sieurs brelands. Mais si quelqu'un prêtait de l'argent à un jeune homme, qui n'en trouve point ailleurs à emprunter, pour avoir de quoi payer les faveurs d'une courtisane fière et avare, de laquelle il n'en aurait point obtenu sans cela, ce créancier serait alors cause principale de la débauche du jeune homme. Il est aisé d'appliquer cette distinction à un grand nombre d'exemples que chacun peut imaginer.

(1) Cet exemple se rapporte à la première classe. La chose est claire, par les principes établis ci-dessus.

(2) C'est-à-dire, lorsque l'on conseille, par exemple, d'aller voler telle ou telle chose, indiquant en même tems la manière de s'y prendre, le moment favorable pour se glisser dans la maison, l'endroit où est serrée la chose dont il s'agit, les moyens de s'évader, etc., et non pas si l'on conseillait simplement et en général à une personne de voler ou de tromper pour avoir de quoi vivre. *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. V., §. 14.

(3) Bien entendu que les conseils, les louanges et les flatteries contribuent quelque chose à encourager l'au-

*

[redacted]

qu'ils voient disposée à commettre quelque crime; ceux qui engagent les autres à pécher par leur exemple, et autres qui font de pareilles choses.

---

teur de l'action criminelle; autrement on n'est coupable que de la mauvaise intention qu'on a eue. Ibid. Voyez aussi liv. III, chap. I, §. 4, note 1 de la nouvelle édition. Il faut remarquer encore que les conseils ont quelquefois tant de force, qu'ils portent quelqu'un à faire des choses auxquelles il n'aurait point pensé sans cela, ou auxquelles il n'aurait pas osé se déterminer absolument: et en ce cas-là, le donneur de conseil est la cause principale. Je mets en ce rang Achitophel, par rapport à Absalon. Voyez II, Samuel, XVI, XVII. Il faut dire la même chose de l'exemple et des recommandations en certaines circonstances. Au reste, il est bon de faire ici une remarque sur l'usage de cette distinction des trois ordres de causes morales d'une action d'autrui. La distinction est bien fondée, et tout ce que j'ai dit là-dessus est vrai dans la spéculation; mais il faut avouer que l'application aux cas particuliers est quelquefois difficile. Ainsi, dans un doute, on ne doit pas aisément tenir pour cause principale tout autre que l'auteur immédiat de l'action: il vaut mieux regarder ceux qui y ont concouru en quelque manière, comme causes subalternes, ou tout au plus comme collatérales.

[redacted] [redacted]

CHAPITRE II.

De la règle des actions humaines, ou de la loi en général; et des différentes qualités de ces actions.

§. I. Combien il était nécessaire de prescrire quelque règle aux actions humaines.

Les actions humaines dépendant de la volonté, comme nous venons de le faire voir, et presque chaque personne ayant non-seulement des désirs particuliers, mais étant encore souvent différente d'elle-même à cet égard, l'ordre et la beauté de la société humaine demandaient nécessairement (1) qu'il y eût quelque règle à laquelle on fût tenu de se conformer. En effet, si dans cette variété infinie de sentimens et d'inclinations, chacun se conduisait à sa fantaisie, sans consulter autre chose que son caprice, il ne pourrait que naître de là, parmi le genre humain, une horrible confusion.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. 1.

[redacted]

§. II. Définition de la loi en général.

La règle des mouvemens et de la conduite des hommes est ce qu'on appelle *loi* (1), et je la définis une volonté d'un supérieur, par laquelle il impose a ceux qui dépendent de lui l'obligation d'agir d'une certaine manière qu'il leur prescrit (2).

---

(1) Voyez sur ce paragr. et les suivans jusqu'au 11, le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. VI.

(2) Cette définition de la loi, prise dans son idée la plus générale, n'est pas assez pleine ni assez exacte. Il faut dire, à mon avis, que la loi est une volonté d'un supérieur, suffisamment notifiée d'une manière ou d'autre, par laquelle volonté il dirige ou toutes les actions généralement de ceux qui dépendent de lui, ou du moins toutes celles d'un certain genre; en sorte que, par rapport à ces actions, ou il leur impose la nécessité d'agir ou de ne pas agir d'une certaine manière, ou il leur laisse la liberté d'agir ou de ne pas agir comme ils le jugeront à propos. Je dis : I. Que la volonté du supérieur doit être suffisamment notifiée d'une manière ou d'autre, pour donner à entendre qu'il n'est pas nécessaire que cette notification se fasse par des paroles, ou par des écrits, ce qui convient surtout à la loi naturelle, et a lieu aussi quelquefois en matière de lois humaines. Voyez ce que j'ai remarqué sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. VI, §. 4, note 2, dans les additions de la nouvelle édition. II. Cette

§. III. Ce que c'est qu'obligation.

Pour mieux entendre cette définition, il faut rechercher ici la nature et l'origine de l'obligation, quels sujets en sont susceptibles, à qui il

---

volonté du supérieur dirige, ou toutes les actions, etc. Il n'y a que Dieu qui ait le pouvoir de diriger généralement toutes les actions de ceux qui dépendent de lui, c'est-à-dire, de tous les autres êtres. Aucun autre supérieur ne dirige que les actions d'un certain genre, et pas plus loin que s'étend son pouvoir borné. III. Cependant ni les supérieurs humains, ni Dieu même, n'imposent point actuellement la nécessité d'agir ou de ne point agir dans toutes les actions soumises à leur direction ; et par cela même qu'ils n'usent pas de leur droit en matière des choses sur lesquelles ils n'ordonnent ni ne prescrivent rien, comme ils le pourraient, ils laissent la liberté d'agir ou de ne pas agir comme on le jugera à propos ; c'est une permission positive, et très-réelle, quoique tacite, qui suit de la détermination même de ce qu'il faut indispensablement faire ou ne pas faire. De-là naît aussi le droit qu'on a de faire ce que l'on veut en matière de choses ainsi permises, et de ce droit, l'obligation où sont les autres de ne pas nous en empêcher ; d'où vient encore que le supérieur, s'il le juge à propos, peut dans la suite défendre ce qui était permis, ou le commander indispensablement, et par là ôter le droit qu'on tenait de lui. Voilà qui suffit pour montrer que ceux qui s'obstinent si fort à ne pas vouloir reconnaître la permission comme renfermée dans l'idée de la loi

[redacted]

appartient de l'imposer, et en vertu de quoi il a ce pouvoir.

On entend ordinairement par le mot (1) d'obligation un lien de droit par lequel on est astreint à faire ou à ne pas faire certaines choses. En effet, toute obligation met, pour ainsi dire, un frein à notre liberté, en sorte que, quoiqu'on puisse s'y soustraire actuellement, elle produit en nous un sentiment intérieur qui fait que, quand on a négligé de se conformer à la règle prescrite, on est contraint de blâmer soi-même sa conduite (2), et que s'il nous en arrive du

---

prise généralement, ou chicanent, ou font voir qu'ils ont ici, comme ailleurs, des idées fort confuses.

(1) Voyez sur les différentes sortes d'obligation, le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. IV, §. 3 et suivans.

(2) Le sentiment de l'obligation en renferme deux distincts, dont l'un est une suite de l'autre. Le premier est un sentiment de la convenance ou de la disconvenance qu'il y a à agir ou à ne pas agir de telle ou telle manière, en sorte que, si l'on se conduit autrement, on se reproche de n'avoir pas suivi les lumières de la raison, et l'on se juge digne de blâme. L'autre est une crainte ou distincte, ou confuse, de quelque mal que l'on pourra s'attirer en agissant ou en n'agissant pas de telle manière, et d'un mal que l'on aura bien mérité, soit qu'on l'éprouve actuellement, ou qu'on ait

[redacted]

mal, on reconnaît qu'on se l'est justement attiré, puisqu'on pouvait aisément l'éviter en suivant la règle, comme on y était tenu.

---

le bonheur de l'éviter. J'ai dit une crainte ou distincte, ou confuse; elle est distincte, en matière de choses sujettes aux peines des lois humaines; elle est confuse, en matière de tout ce qui n'est sujet à aucune punition de la part des hommes; et de-là viennent ces frayeurs de la conscience que l'on a remarquées de tout tems en ceux qui commettent de méchantes actions. Pour trouver un fondement solide de ces sentimens, il faut que la raison de convenance ou de disconvenance emporte une nécessité morale indispensable; et cette nécessité ne peut être imposée que par un principe extérieur, par un être qui ait droit de nous assujétir à suivre certaines règles, et de nous faire souffrir quelque mal si nous y manquons. Voyez ce que j'ai dit sur le *Jugement d'un anonyme*, §. 15. Au reste M. Treuer, professeur à Helmstadt, qui a publié des notes sur l'original, me critique ici sur ce que j'ai dit que l'idée d'obligation renferme un sentiment de la convenance ou de la disconvenance qu'il y a à agir ou à ne pas agir de telle ou de telle manière, etc. « Si cela était, dit-il, les athées et plusieurs autres dont la conscience est cautérisée, seraient, du moins pour un tems, libres de toute vraie obligation, puisqu'ils sont bien éloignés d'avoir un tel sentiment. » Mais comment n'a-t-il pas pris garde que je parle uniquement de l'impression que fait l'idée de l'obligation sur ceux qui connaissent en quelque manière

[redacted]

§. IV. Raisons pourquoi on est susceptible d'obligation.

Il y a deux choses qui rendent l'homme susceptible d'obligation : l'une est qu'il a une vovolonté capable de se tourner vers différens côtés,

---

la loi qui l'impose, sans quoi elle ne saurait produire aucun effet en eux ? J'ai dit, le sentiment de l'obligation, et non pas l'obligation, en tant qu'elle est un effet de la loi considérée en elle-même, et qu'elle impose aux hommes quelque nécessité d'agir ou de ne pas agir, soit qu'ils y pensent ou qu'ils n'y pensent pas, soit qu'ils le veuillent ou non. C'est aussi sur ce pied-là que notre auteur envisage ici l'effet de l'obligation, et cependant il a remarqué ailleurs plus d'une fois, dans son grand ouvrage, que les athées n'en sont pas moins coupables, quoiqu'ils ne reconnaissent point de divinité, ni par conséquent de véritable obligation. Ce qu'il y a de plaisant, c'est que M. Treuer renferme lui-même dans l'obligation l'espérance du bien, et la crainte du mal qui doit s'ensuivre. Or cette espérance et cette crainte ne supposent-elles pas le sentiment du bien ou du mal moral qu'il y a dans ce que l'on a fait ou que l'on fera ? Cela soit dit en passant, et comme un échantillon de plusieurs autres endroits où cet auteur et d'autres, surtout de ceux qui ont fait des notes sur ce petit livre, m'ont critiqué ou sur un mal entendu, ou en supposant vrais les principes sur lesquels ils raisonnent sans les avoir bien prouvés. Je ne perdrai pas de papier à réfuter de pareilles critiques.

et par conséquent de se conformer à quelque règle ; l'autre est qu'il dépend d'un supérieur. En effet, lorsque les facultés et les forces d'un agent sont naturellement déterminées à une certaine manière d'agir uniforme et invariable, il ne faut plus parler d'action libre ; et ce serait en vain que l'on prescrirait des règles à un être qui ne peut ni les suivre ni les comprendre. Que s'il ne reconnaît aucun supérieur, personne n'a droit de lui imposer la nécessité d'agir d'une certaine manière plutôt que d'une autre ; de sorte que, si alors il observe quelque règle de conduite et qu'il pratique ou qu'il évite constamment certaines sortes d'actions, il sera censé le faire de son pur bon plaisir, et non par aucun principe d'obligation. Concluons donc que, pour être susceptible d'obligation, il faut, d'un côté, relever d'un (1) supérieur ; de l'autre, avoir un entendement à la faveur duquel on soit capable de connaître la règle que le supérieur nous prescrit, et une volonté toujours en état de se tourner vers différens

---

(1) C'est là la raison précise et immédiate ; l'autre n'est qu'une condition nécessairement supposée, comme il paraît de ce que Dieu, quoiqu'intelligent et libre en un degré infini, n'est pourtant pas susceptible d'obligation.

côtés, mais qui pourtant soit convaincue qu'elle ferait mal de s'écarter de cette règle : toutes choses qui conviennent manifestement à la nature de l'homme.

§. V. Fondement du droit d'imposer quelque obligation à autrui.

Celui qui impose l'obligation, et qui en imprime le sentiment dans le cœur de l'homme, c'est proprement un (1) supérieur, c'est-à-dire un être qui a non-seulement des (2) forces suffisantes pour faire souffrir quelque mal aux contrevenans, mais encore de justes raisons de prétendre gêner comme il le juge à propos la liberté de ceux qui dépendent de lui. Lorsque ces deux choses se trouvent réunies en la personne de quelqu'un, il n'a pas plus tôt donné à connaître sa volonté, qu'il se forme nécessairement dans

---

(1) Voyez ce que j'ai dit sur le *Jugement d'un Anonyme*, §. 19.

(2) La force n'entre pour rien dans ce qui constitue le droit d'imposer quelque obligation ; elle sert seulement à mettre en état de faire valoir ce droit. Et de là vient que le droit ne se perd point par cela seul que le supérieur vient à manquer des forces nécessaires pour en faire usage, comme quand un prince a été injustement dépouillé de ses états.

[redacted]

l'ame d'une créature raisonnable des sentimens de crainte, accompagnés de sentimens de respect; les premiers à la vue de la puissance dont cet être est revêtu, les autres à la vue des raisons sur lesquelles est fondée son autorité, et qui, indépendamment de tout motif de crainte, devraient suffire pour engager à lui obéir. En effet, quiconque n'a d'autre raison à m'alléguer que la force qu'il a en main pour me contraindre à subir le joug qu'il veut m'imposer, peut bien me porter par-là à aimer mieux fléchir pour un tems que de m'exposer à un mal plus fâcheux que ma résistance m'attirerait; mais, cette crainte éloignée, rien n'empêchera que je ne me conduise à ma fantaisie, plutôt qu'à la sienne. Que si, au contraire, ayant de bonnes raisons d'exiger mon obéissance, il est destitué des forces nécessaires pour me faire souffrir quelque mal en cas que je refuse d'obéir de bonne grâce, je puis alors mépriser impunément ses ordres, à moins que quelque autre, plus puissant que lui, ne veuille bien maintenir son autorité, et en venger le mépris.

Or il y a (1) deux raisons pourquoi quelqu'un

---

(1) Dès la première édition, j'avais raccommodé toute

peut légitimement prétendre que je soumette ma volonté à la sienne : l'une est, parce qu'il m'a

---

cette période sur ce que dit l'auteur dans son grand ouvrage; car de la manière dont elle est tournée dans l'original de l'abrégé, tous les chefs différens qu'elle renferme, ou font autant de raisons séparées, ou doivent être réunis pour ne former qu'un seul fondement du droit d'imposer quelque obligation ; et il n'y a rien qui donne à connaître si l'auteur a entendu le premier ou le dernier. Mais dans son Traité du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. VI, §. 12, il exprime comme j'ai fait ici sa pensée. Cette variation et cette confusion sont déjà un préjugé désavantageux pour la justesse de ses idées ; mais si on examine toutes les raisons qu'il établit pour fondement du droit dont il est question, on verra aisément qu'il n'y en a aucune qui, par elle-même, ait assez de force. Un bienfait ne demande autre chose que de la reconnaissance, et pour la témoigner, il n'est pas nécessaire de se soumettre à la direction du bienfaiteur. Un homme a sauvé la vie à un autre, voilà sans doute un des plus grands services ; peut-il dès-là exiger que celui à qui il l'a rendu le reconnaisse pour son maître ? De cela seul qu'on veut du bien à quelqu'un, et qu'on est même plus capable de ménager ses intérêts que lui-même, il ne s'ensuit pas qu'on ait droit de lui commander, de l'aveu même de notre auteur, qui le fait voir au long dans son grand ouvrage, liv. III, chap. II, §. 8. Le consentement par lequel on se soumet à la direction de quelqu'un n'est pas

fait quelque bien considérable, surtout si, étant manifestement bien intentionné en ma faveur,

---

non plus obligatoire par lui-même, et notre auteur le reconnaît aussi dans le même ouvrage, liv. I, chap. VI, §. 6, chap. VII, §. 13; et liv. VIII, chap. I, §. 5. Toutes ces raisons ne peuvent donc, tout au plus, que rendre l'obligation plus forte et plus étroite; il faut chercher ailleurs le fondement du droit d'imposer cette nécessité morale. Voici, à mon avis, celui auquel tous les autres se réduisent : c'est la dépendance naturelle où sont tous les hommes de l'empire de la divinité, en tant qu'ils tiennent d'elle l'être, la vie et le mouvement. Un ouvrier, comme tel, est maître de son ouvrage; il peut en disposer à son gré, quoiqu'il ne lui ait donné que la forme. Si un statuaire pouvait, par sa vertu propre, faire des statues animées, et qu'il fût le véritable auteur de l'intelligence qu'il leur donnerait, cela seul le mettrait en droit et lui fournirait une juste raison d'exique le marbre ou l'or façonné de ses mains, et doué par lui de connaissance, se soumît à sa volonté. Il en serait de même d'un père et d'une mère à l'égard de leurs enfans, s'ils étaient autre chose, dans la génération, que des instrumens aveugles, et des causes, pour ainsi dire, occasionelles; faute de quoi, leur autorité vient d'une autre source. Mais Dieu est l'auteur et de la matière et de la forme des parties dont notre être est composé; il a créé nos corps et nos ames, et il leur a donné toutes les facultés dont elles sont revêtues. Il peut donc prescrire telles bornes qu'il veut à ces facultés, et exiger

et plus capable de ménager mes intérêts que moi-même, il veut actuellement prendre soin de ma

---

que les hommes n'en fassent usage que de telle ou telle manière. De plus, comme celui qui a droit de me commander peut par cela même communiquer ce pouvoir à quelque autre, Dieu fait part de son autorité à quelques hommes, ou directement et immédiatement, comme quand il établissait lui-même des magistrats parmi les Juifs, pendant que la théocratie dura; ou médiatement et indirectement, c'est-à-dire par une suite de ce qu'il a témoigné vouloir, de quelque manière que ce soit. Ainsi toute autorité légitime entre les hommes est ordinairement fondée sur quelque maxime de la loi naturelle, et principalement sur le consentement même de ceux qui y sont soumis: consentement qui tire toute sa force de ce que Dieu veut que l'on tienne ce à quoi l'on s'est engagé, et par conséquent que l'on obéisse à ceux auxquels on l'a promis, autant qu'on peut le faire sans contrevenir d'ailleurs aux lois de notre maître commun. Voilà le grand et premier fondement de tout devoir et de toute obligation. C'est pourquoi il n'y a rien que la révélation inculque plus souvent et plus fortement que le dogme de la création de l'univers en général, et des hommes en particulier. Les païens même ont reconnu ce principe, quoique confusément, et ont dit des choses qui menaient naturellement à reconnaître la liaison de l'honnête et du devoir avec la volonté d'un être suprême, auteur de notre existence, comme il serait aisé de le faire voir, si c'en était ici le lieu.

conduite ; l'autre, c'est parce que je me suis volontairement soumis à sa direction.

§. VI. Comment on connaît le législateur et la loi.

Mais afin que la loi puisse actuellement déployer, sur le cœur de ceux à qui elle est imposée, la vertu qu'elle a d'en régler les mouvemens, il faut avoir connaissance et du législateur et de la loi même ; car le moyen d'obéir, si l'on ne sait ni qui l'on doit reconnaître pour supérieur, ni ce que l'on est tenu de faire ou de ne pas faire (1)?

A l'égard du législateur, il est très-facile de le connaître : les lumières seules de la raison nous découvrent clairement l'auteur des lois naturelles, qui est le même que l'auteur de l'univers ; et un citoyen ne saurait ignorer de bonne foi qui est celui en qui réside l'autorité souveraine dont il dépend, et d'où émanent les lois civiles.

Nous ferons voir, un peu plus bas, de quelle manière on vient à connaître les maximes de la loi naturelle. Pour ce qui est des lois civiles, les sujets de l'état en sont instruits par la publication

---

(1) Ici néanmoins on n'est point excusable si l'on a eu ou pu avoir les secours nécessaires pour connaître la loi ou son auteur.

[redacted]

claire et distincte qui s'en fait solennellement. Sur quoi il y a deux choses dont on doit être assuré : l'une, que les lois partent véritablement du souverain ; l'autre, quel est le vrai sens de chaque loi. Afin que personne ne puisse prétendre cause d'ignorance à l'égard de la première de ces choses, le souverain ou publie lui-même les lois, soit de vive voix, soit par écrit, ou les fait publier par la bouche de ses ministres ; et l'on n'a pas lieu de douter que ceux-ci n'agissent au nom et de la part du souverain lorsqu'on voit que ce sont ceux dont il se sert ordinairement pour signifier ses ordres, et que la commission est de leur ressort ; lorsque les lois qu'ils publient servent de règles aux juges ordinaires ; et enfin lorsque ces lois ne contiennent rien de contraire aux droits et à l'autorité du souverain. A l'égard du sens de la loi, ceux qui la publient doivent s'exprimer avec toute la clarté possible, afin que personne ne puisse s'y méprendre. Que si l'on y trouve quelque chose d'obscur, il faut en demander l'éclaircissement ou au législateur même, ou à ceux qui sont établis pour juger selon les lois (1).

---

(1) Le législateur a droit non-seulement d'interpréter les lois, mais encore, lorsque le sens de la loi est clair et

§. VII. Parties essentielles de toute loi.

Toute loi (1) parfaite a deux parties : l'une qui détermine ce qu'il faut faire ou ne pas faire ; l'autre qui déclare le mal qu'on s'attirera si l'on ne fait pas ce que la loi ordonne, ou si l'on fait ce qu'elle défend ; car, comme il ne servirait de rien de dire, « Faites cela, » si l'on ne menaçait de quelque mal ceux qui refuseront d'obéir, le cœur de l'homme étant si corrompu, qu'il aime les choses défendues, par cela même qu'elles sont défendues : il serait aussi injuste et déraisonnable de dire, « Vous subirez une telle peine, » si cette menace n'était précédée de la raison pourquoi on mérite châtiment.

La vertu de la loi consiste donc uniquement

---

déterminé, de l'appliquer à tel ou tel cas particulier ; en quoi il peut y avoir quelquefois de l'embarras.

(1) Car il y a des lois imparfaites, qui défendent simplement une chose, sans menacer d'aucune peine ; mais en ce cas-là même il peut y avoir une sanction tacite, c'est-à-dire que, sans déterminer la peine, le législateur n'en dispense pourtant pas, et s'en réserve seulement la détermination, selon l'exigence des cas. C'est même ce qu'il faut présumer toutes les fois qu'il ne paraît pas clairement que le supérieur agit en docteur plutôt qu'en maître.

[redacted]

à faire connaître la volonté du supérieur, et la peine qui attend les contrevenans. Mais le pouvoir d'obliger, c'est-à-dire d'astreindre en conscience à faire ou à ne pas faire certaines choses, et la force coactive, ou le pouvoir de contraindre à l'observation des lois par les menaces et l'infliction actuelle de quelque peine, ces deux effets, dis-je, appartiennent proprement au législateur, ou à ceux qui sont chargés de maintenir et de faire exécuter les lois.

§. VIII. Quelle doit être la matière des lois.

Les choses que l'on prescrit par quelque loi doivent être non-seulement au pouvoir de ceux à qui la loi est imposée, mais encore apporter quelque utilité ou à eux-mêmes, ou à d'autres (1).

---

(1) Il faut ajouter une troisième condition, c'est que la loi soit juste, c'est-à-dire conforme à l'ordre et à la nature des choses; car quoique, dans un certain sens, tout ce qui est juste soit utile, on peut concevoir le juste en faisant abstraction de toute utilité. Et Dieu lui-même, qui n'a besoin de rien, est sujet à la glorieuse nécessité de ne pouvoir rien prescrire contre les règles inviolables de l'ordre, qui ne sont autre chose qu'une émanation de ses perfections infinies, une suite de la nature des choses, dont il est lui-même l'auteur; de sorte qu'il se démentirait, s'il agissait autrement.

En effet, comme il y aurait de la cruauté et de la folie à exiger de quelqu'un, sous la moindre peine, une chose qui est et qui a toujours été au-dessus de ses forces ; il serait superflu, d'un autre côté, de gêner la liberté naturelle de ceux à qui l'on prescrit des lois, sans qu'il en revînt aucun profit à personne (1).

§. IX. Qui sont ceux que la loi oblige, et ce que c'est que dispense.

Chaque loi oblige ordinairement tous ceux d'entre les personnes dépendantes du législateur auxquels la matière de la loi convient, à moins

---

(1) Il n'est pourtant pas toujours permis aux inférieurs de juger de l'utilité de ce que leur supérieur leur prescrit ; moins encore sont-ils dispensés d'obéir, par cette seule raison que la loi leur paraît inutile. En matière de lois divines, même positives, on doit toujours être persuadé qu'il y a quelque utilité, encore même qu'on ne l'aperçoive pas ; c'est ce que demande la sagesse infinie du Législateur suprême. Pour ce qui est des lois humaines, outre que bien des gens ne sont pas en état de bien connaître les vues du supérieur, il est bon quelquefois qu'elles leur soient cachées. Et lors même que l'inutilité d'une loi est de la dernière évidence, il faut qu'elle exige quelque chose de dur ou de fort gênant, pour que l'on puisse raisonnablement la violer, quand on le peut sans crainte d'un plus grand mal.

[redacted]

que le législateur ne les ait d'abord exceptés de la règle générale. Il arrive pourtant quelquefois que certaines personnes sont déchargées dans la suite, par une grâce particulière (1), de l'obligation de se conformer à la loi ; et c'est ce que l'on appelle *dispenser*. Or il n'y a que celui qui est revêtu du pouvoir de faire les lois et de les abolir, qui puisse légitimement donner de telles dispenses ; et il doit même les ménager avec beaucoup de sagesse, de peur qu'en les accordant à trop de gens, sans choix et sans discernement, et sans de très-fortes raisons, il n'énerve l'autorité des lois, ou qu'il ne donne lieu à la jalousie et à l'indignation des intéressés, par une préférence visiblement partiale qui exclue des mêmes faveurs des gens également dignes.

§. X. En quoi consiste ce que l'on appelle équité.

Il y a beaucoup de différence entre la dispense dont nous venons de parler, et ce qu'on appelle (2) équité, qui n'est autre chose qu'une

(1) Cette dispense n'a lieu qu'en matière de lois positives, et nullement en matière de lois naturelles, dont Dieu lui-même ne saurait dispenser ; car, dans les exemples qu'on allègue, il n'y point de dispense proprement ainsi nommée.

(2) Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V,

explication par laquelle on redresse ce qui se trouve de défectueux dans la loi, à cause de la manière générale dont elle est conçue (1) ; ou, pour dire la même chose en d'autres termes, c'est une droite interprétation de la loi, qui consiste à faire voir par les principes du bon sens et du droit naturel, qu'un certain cas particulier n'est point compris sous une loi générale, parce qu'autrement il s'en suivrait de là quelque absurdité ; car comme, à cause de la variété infinie des cas qui peuvent survenir, on

---

ch. XII, §. 21, et ci-dessous, chapitre dernier de ce livre, §. 12.

(1) Cela est nécessaire dans l'explication des lois divines positives, aussi bien qu'à l'égard des lois humaines; et N. S. Jésus-Christ l'a montré lui-même par des exemples sensibles. (Matth., XII, 1 et suiv.) Bien plus : quoique les lois naturelles par elles-mêmes, et en tant que notre raison s'en forme de justes idées, n'aient besoin d'aucune interprétation, elles peuvent et doivent être expliquées et restreintes de la même manière que les positives, en tant qu'elles se trouvent exprimées dans l'Ecriture sainte avec la même généralité. Tu ne tueras point, dit le Décalogue : il y a pourtant des cas où il est permis de tuer. Pous ne pas faire attention à ce principe incontestable, les théologiens condamnent quelquefois sans distinction des choses qui peuvent être innocentes en certains cas.

[redacted]

ne saurait les prévoir ni les spécifier tous, les juges, qui sont chargés du soin d'appliquer convenablement les expressions générales de la loi, ne doivent pas les étendre aux cas accompagnés de certaines circonstances particulières, qui les auraient fait indubitablement excepter au législateur lui-même, s'il les avait prévus, ou qu'il eût été présent (1).

§. XI. Différentes qualités des actions morales. 1. Le licite ou l'illicite. 2. Le bon ou le mauvais.

Au reste, les actions humaines se revêtent de certaines qualités et de certaines dénominations

(1) L'auteur devait dire quelque chose de la durée des lois, et de la manière dont elles s'abolissent. Il est clair que la loi naturelle est perpétuelle et irrévocable. Mais toutes les lois positives, tant humaines que divines, sont telles, que le législateur peut et doit même quelquefois les abolir, ce qu'il fait ou expressement ou tacitement; car quand il néglige pendant un long espace de tems de faire observer une loi, et qu'il permet que les affaires qui s'y rapportent se règlent d'une toute autre manière, ou lorsque l'état des choses change de telle manière que la loi devient inutile, ou qu'elle ne saurait plus avoir lieu, la loi tombe d'elle-même, quoique le législateur ne l'ait pas expressément abrogée, et quand même il l'aurait établie pour toujours. C'est ainsi que les lois politiques et cérémonielles des Juifs furent abolies.

particulières (1), selon les divers rapports qu'elles ont à la règle morale dont nous venons de traiter.

On appelle actions licites ou permises, celles qui ne se trouvent ni ordonnées, ni défendues par la loi. Mais il faut bien remarquer que dans la vie civile, où il n'est pas possible d'éplucher toutes choses à la dernière rigueur, on regarde aussi comme permis ce qui demeure (2) impuni devant les tribunaux humains, quoiqu'il soit d'ailleurs par lui-même contre l'honnêteté naturelle.

Les bonnes actions sont celles qui se trouvent (3) conformes à la loi, et les mauvaises, au

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, ch. VII.

(2) Voyez mes deux discours sur la Permission des lois et sur le Bénéfice des lois, qui se trouvent à la fin de cet ouvrage, et ce que j'ai dit sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. I, chap. I, §. 17, note 3.

(3) C'est-à-dire positivement : car il y a des actions indifférentes qui ne sont ni ordonnées ni défendues par la loi, mais qu'elle laisse la liberté de faire ou de ne pas faire, comme on le juge à propos. Voyez ci-dessus, §. 2 de ce chap., note 1, et sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. VI, §. 15, note 2, et chap. VII, §. 5, note 5.

[redacted]

contraire, celles qui n'y sont pas conformes. Mais afin qu'une action soit véritablement bonne, il faut qu'à tous égards elle convienne exactement avec la loi ; au lieu que, pour la rendre mauvaise, il suffit qu'elle manque d'une seule des (1) conditions requises.

§. XII. 3. Le juste ou l'injuste. De la justice des personnes.

Il y a des actions justes, et des actions in-

---

(1) Ces conditions regardent la qualité ou la disposition de l'agent, l'objet, la fin et les autres circonstances de l'action. Ainsi, quoiqu'une action remplisse exactement et dans toutes ses parties ce qui est porté par la loi, elle ne laisse pas de pouvoir être imputée comme mauvaise, du moins devant le tribunal divin, lorsqu'elle a pour principe une intention vicieuse. Que si on la fait par quelque motif innocent, mais différent de celui que la loi prescrit, ou par ignorance, c'est-à-dire, sans savoir que ce que l'on fait est conforme à la loi, le souverain Législateur n'en tient alors aucun compte; on agit, pour ainsi dire à pure perte. Cela s'entend devant le tribunal divin, comme je l'ai dit; car la pratique extérieure des lois étant suffisante pour l'avantage de la société, qui est le but des législateurs politiques, ceux-ci ne se mettent guère en peine si l'intention de l'agent a été bien droite et bien légitime, pourvu que l'acte extérieur n'ait rien en lui-même que de conforme à la loi. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. VII, §. 3, 4, et chap. VIII, §. 2, 3.

justes. Sur quoi il faut remarquer qu'on attribue la justice et l'injustice, ou aux personnes, ou aux actions. La justice, en tant qu'elle convient aux personnes, est ordinairement définie, une volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun ce qui lui est dû. On regarde en effet comme un homme juste celui qui se plaît à agir justement, qui s'attache à la justice, ou qui tâche de faire en tout (1) et partout ce qui est

(1) L'auteur suppose, ce me semble sans raison, que tous ceux qui n'ont pas une habitude de justice universelle, qui ne se plaisent pas à faire en tout et partout ce qui est juste, ne font jamais des actions justes en elles-mêmes que pour éviter les peines portées par les lois humaines. Si l'on examine bien la manière dont les hommes sont faits, on trouvera que, comme il y a des degrés de vertu et de probité, il y a aussi des degrés de vice. Tous ceux qui ne sont pas vertueux à tous égards, ou véritablement gens de bien, ne sont pas également corrompus; ils ne sont pas adonnés à tous les vices, ni esclaves au même point d'un même vice. Il y a des gens qui, comme on l'a dit de l'empereur Galba, sont plutôt sans vices que vertueux, *magis extra vitia, quàm cum virtutibus*. Tacit., *Hist.*, I, 49, num. 4. Et on n'arrive pas tout d'un coup au comble de la méchanceté, *Nemo repente fit turpissimus*, etc. Ainsi, comme on peut violer en diverses manières ce que l'on doit à autrui, il se trouvera que des gens sujets à certains vices, par un effet

*

[redacted]

juste. Un homme injuste, au contraire, c'est celui qui néglige de rendre à chacun le sien, ou qui prétend mesurer la justice, non aux règles du devoir, mais uniquement à l'utilité présente qu'il en retire. Ainsi un homme juste peut com-

---

desquels ils donnent atteinte à certains droits d'autrui, ne seront pas sujets à d'autres vices qui portent à violer d'autres sortes de droits du prochain; et qu'à l'égard de ceux-ci ils s'acquitteront de leur devoir par un principe même de justice. Un homme, par exemple, qui aime le sexe, s'il a conçu une forte passion pour une femme mariée, ne respectera pas le droit qu'a le mari d'exiger qu'on ne débauche pas sa femme; mais il peut arriver qu'il se fera d'ailleurs conscience de voler, de tuer, d'user d'aucune fraude dans le commerce de la vie, de trahir sa patrie ou son prince, etc. J'avoue que la violence d'une passion comme celle-là pourra le porter, quand il ne trouvera pas moyen de se satisfaire autrement, à commettre un meurtre, une trahison, ou quelque autre injustice semblable; mais alors il ne le fera qu'à regret, après de grands combats, ou dans la surprise d'un transport de passion qui l'aveugle. Si un homme juste peut, comme le reconnaît notre auteur, commettre par faiblesse plusieurs actions injustes; si David, tout prophète qu'il était et homme selon le cœur de Dieu, s'est laissé aller à un adultère honteux et à un meurtre criant, pourquoi un homme injuste, ou qui a contracté l'habitude de quelques vices, ne pourrait-il pas faire plusieurs actions justes, reconnues telles, et les

mettre plusieurs actions injustes, et un homme injuste faire plusieurs actions justes; car l'homme juste fait des choses justes en vue d'obéir à la loi, et ne commet des injustices que par faiblesse : l'homme injuste, au contraire, ne fait des choses justes en elles-mêmes, que pour évi-

---

faire comme telles, en sorte qu'à cet égard on ait lieu de lui attribuer quelque justice. Tout ce qu'il y a, c'est que ce n'est alors qu'une probité imparfaite, et qu'il est à craindre, comme cela arrive souvent, que de telles personnes ne tombent de vice en vice, et ne viennent enfin à étouffer presque tout sentiment de vertu. Mais il ne faut pas pour cela confondre des idées différentes, ni supposer les hommes plus méchans qu'ils ne le sont. La beauté de la vertu est si sensible, surtout à l'égard de certains devoirs, elle a tant de force sur les esprits des hommes, que tous ceux qui raisonnent un peu, et qui vivent parmi des nations civilisées, en sont frappés d'une manière ou d'autre. Et les gens adonnés à certains vices, qui leur font fouler aux pieds les règles de la justice en matière de devoirs incompatibles avec la satisfaction de leurs désirs, sont quelquefois d'autant plus prompts à agir justement en matière d'autres choses, que les reproches de leur conscience venant troubler de tems en tems la sécurité avec laquelle ils commettent les injustices qui ont du rapport à leurs vices favoris, ils s'imaginent les expier en quelque manière par une exacte observation des devoirs qui ne trouvent point d'obstacle dans leurs passions.

[redacted]

ter la peine portée par les lois; mais il commet des choses injustes par malice.

§. XIII. De la justice des actions.

La justice des actions n'est autre chose qu'une application convenable des actions à la personne. Ainsi une action juste, c'est celle que l'on applique convenablement, avec connaissance et avec dessein, à la personne qui en doit être l'objet. De sorte que la principale différence qu'il y a entre la justice et la bonté des actions, consiste en ce que la bonté marque simplement la conformité des actions avec la loi : au lieu que la justice renferme de plus un certain rapport à ceux qui sont (1) l'objet de l'ac-

---

(1) Mais, selon la définition même de notre auteur, l'idée d'une bonne action ne renferme-t-elle pas aussi l'idée d'un objet convenable ? Voyez ci-dessus, sur le §. 11, note 2. D'ailleurs il paraît, par la division qu'il fait de la justice, que, selon lui, la justice n'a pour objet que les autres hommes. Il aurait mieux valu distinguer les bonnes actions par rapport aux trois objets qu'elles peuvent avoir, qui sont Dieu, les autres hommes, et nous-mêmes. (Voyez le §. 13 du chap. suivant). Celles qui ont Dieu pour objet, sont comprises sous le nom général de piété ; celles qui se rapportent aux autres hommes, sont renfermées sous le terme de justice ; et celles qui nous re-

tion ; d'où vient qu'on dit que la justice est une vertu qui se rapporte à autrui.

§. XIV. Division de la justice.

On divise la justice en différentes manières. La plus commune division, c'est celle par laquelle on distingue entre justice universelle et justice particulière. La première, c'est lorsque l'on s'acquitte envers autrui de toutes sortes de devoirs, sans en excepter ceux (1) qui ne peu-

---

gardent nous-mêmes directement se peuvent réduire à la modération ou la tempérance. Cette division, qui est la plus simple et la plus naturelle, est aussi la plus commune et la plus ancienne. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, §. 24, note 1.

(1) Ce sont ceux qui ne sont pas absolument nécessaires pour la conservation du genre humain, et pour l'entretien de la société humaine en général, quoiqu'ils servent à la rendre plus belle et plus commode. Tels sont les devoirs de la compassion, de la libéralité, de la bénéficence, de la reconnaissance, de l'hospitalité, en un mot tout ce que l'on comprend d'ordinaire sous le nom d'humanité ou de charité, par opposition à la justice rigoureuse, proprement ainsi nommée, dont les devoirs sont le plus souvent fondés sur quelque convention. Je dis, le plus souvent, car, indépendamment de toute convention, on est dans une obligation indispensable de ne faire du mal à personne, et de réparer le

[redacted]

vent pas être exigés par les voies de la force, c'est-à-dire, ou en prenant les armes, ou en recourant à la protection des magistrats et des tribunaux humains. La justice particulière, c'est lorsqu'on ne fait précisément que ce que les autres pouvaient nous demander de plein droit. Celle-ci se divise en (1) distributive et permutative.

---

dommage qu'on a causé, de se regarder les uns les autres comme naturellement égaux, etc.; mais il faut bien remarquer que, dans une nécessité extrême, le droit imparfait que donnent les lois de la charité, se change en droit parfait, de sorte qu'on peut alors se faire rendre par force ce qui, hors un tel cas, devrait être laissé à la conscience et à l'honneur de chacun. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. VII, §. 7, et liv. III, chap. IV, §. 6.

(1) Comme la division de la justice, en universelle et particulière, est vicieuse en ce que l'un des membres est renfermé dans l'autre, de même la subdivision de la justice particulière, en distributive et permutative, est incomplète, puisqu'elle ne renferme que ce que l'on doit à autrui en vertu de quelque engagement où l'on est entré; or il y a des choses que le prochain peut exiger de nous à la rigueur, indépendamment de tout accord et de toute convention. Voyez la note précédente. J'aimerais mieux diviser la justice en imparfaite ou non rigoureuse, et parfaite ou rigoureuse, et subdiviser ensuite la dernière en celle qui s'exerce d'égal à égal, et

La justice distributive est fondée sur les conventions faites entre une société et ses membres, pour mettre en commun les avantages et les charges, et partager la perte et le gain, en observant une égalité de proportion. La justice permutative est fondée sur les engagemens réciproques ou les contrats des particuliers, surtout en matière de choses et d'actions qui entrent en commerce.

§. XV. De l'injustice et de l'injure. Ce que c'est qu'un malheur et une simple faute.

De ce que nous avons dit sur la nature et les différentes espèces de la justice, on peut aisément conclure en quoi consiste l'injustice. Remarquons seulement ici, qu'une action injuste, commise de dessein prémédité, et qui blesse quelque droit parfait d'autrui, est proprement ce que l'on appelle injure ou tort. Or, on donne quelque atteinte aux droits parfaits d'autrui en

---

celle qui s'exerce entre un supérieur et un inférieur. La première est d'autant de différentes sortes qu'il y a de devoirs qu'un homme peut exiger à la rigueur de tout autre homme considéré comme tel, et un citoyen de tout autre membre du même état; l'autre renferme autant d'espèces qu'il y a de différentes sortes de sociétés, où les uns commandent et les autres obéissent.

[redacted]

trois manières : ou en refusant à quelqu'un ce qu'il (1) pouvait exiger à la rigueur, et non pas simplement ce qu'on lui devait par les lois de l'humanité, ou de quelque autre vertu de cette nature ; ou en lui ravissant ce qu'il (2) possédait déjà à titre légitime, et (3) valable par rapport à celui qui l'en dépouille ; ou enfin en lui faisant quelque mal (4) que l'on n'avait pas droit de lui faire. Il arrive pourtant quelquefois que l'on commet quelqu'une de ces choses sans aucune mauvaise intention, et sans ce dessein formé de nuire qui fait l'autre caractère distinctif de l'injure proprement dite : en ce cas-là, le mal ou le

---

(1) Comme par exemple, la réparation du dommage qu'on lui a causé, ou l'accomplissement d'un contrat qu'on a fait avec lui, etc.

(2) C'est-à-dire des biens et des droits dont il est actuellement en possession.

(3) Cette exception regarde le droit qu'ont les souverains de confisquer les biens de ceux qui ont commis certains crimes, et de disposer même en certains cas des biens de ceux qui n'ont rien fait eux-mêmes pour s'en rendre dignes, jusqu'à ce qu'on puisse les en dédommager d'une manière ou d'autre.

(4) C'est encore une exception qui se rapporte à un droit du souverain, c'est-à-dire, au pouvoir d'infliger des peines à ceux qui les ont méritées.

préjudice qu'on cause à autrui s'appelle ou un malheur, ou une simple faute, laquelle est plus ou moins grande, selon le degré d'imprudence et de négligence qui la produit.

§. XVI. Combien il y a de sortes de loi.

On divise la loi par rapport à son auteur, en loi (1) divine et loi humaine (2). Mais à la considérer selon la convenance qu'elle a avec l'état et les intérêts des hommes, on la divise en naturelle et positive. La loi naturelle, c'est celle qui convient si invariablement à la nature raisonnable et sociable de l'homme, que, sans l'observation de ces maximes, il ne saurait y avoir parmi le genre humain de société honnête et paisible (3). Aussi cette loi peut-elle être dé-

---

(1) C'est-à-dire, qui a Dieu immédiatement pour auteur; car du reste, la force même des lois humaines vient de la loi naturelle, qui est une loi véritablement divine.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. VI, §. 18.

(3) Par conséquent elle est commune à tous les hommes et à tous les peuples. On l'appelle loi naturelle ou droit naturel quand on considère les hommes purement et simplement comme tels, en faisant abstraction des sociétés civiles dont ils sont membres; et on appelle

couverte par les seules lumières de la raison naturelle, et par une simple contemplation de la nature humaine considérée en général. La loi positive, au contraire, c'est celle qui n'est point fondée sur la constitution générale de la nature humaine, mais purement et simplement sur la volonté du législateur, quoique d'ailleurs elle ne

---

droit des gens, l'application des principes et des maxime de cette loi à ce que font les peuples ou leurs chefs, ou les particuliers qui, étant membres de divers états, ont quelque chose à démêler ensemble. D'autres veulent qu'il y ait un droit des gens distinct du droit naturel; mais les uns l'entendent d'une façon, les autres de l'autre, et ils n'en prouvent l'existence par aucune raison solide. La plupart le donnent pour un droit arbitraire, qui est établi par un consentement tacite des nations. Mais de-là il ne saurait résulter aucune loi qui oblige par elle-même. Tout se réduit à une coutume qui n'est même jamais absolument universelle; et la coutume, entre ceux qui n'ont point de supérieur commun, n'a de force qu'autant qu'on veut s'y soumettre, et qu'on s'y soumet actuellement dans chaque cas particulier. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, §. XXIII, note 2 de la nouvelle édition, et dans ma préface sur Grotius, §. 8, page XXXI, comme aussi dans mes notes sur tous les endroits où Grotius parle de quelqu'une des choses qu'il rapporte à son *Droit des Gens*.

[redacted]

doive pas être établie sans de bonnes raisons, et sans qu'il en revienne quelque avantage à certaines personnes, ou à une société particulière.

Au reste, la division des lois en naturelles et positives, n'a lieu que par rapport aux lois divines : car, à parler exactement, toute loi humaine, considérée précisément comme telle, est positive.

CHAPITRE III.

De la loi naturelle en général.

§. I. Comment il faut s'y prendre pour découvrir le fondement et les maximes de la loi naturelle.

Pour découvrir pleinement et d'une manière très-évidente le caractère distinctif de la loi naturelle, sa nécessité, son usage et les maximes qu'elle renferme dans l'état où est maintenant le genre humain (1), il ne faut qu'examiner avec soin la nature et les inclinations des hommes en général. Car comme ceux qui veulent s'instruire

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III.

[redacted]

exactement des lois civiles d'un pays ne sauraient mieux faire que d'étudier à fond la constitution de l'état, la forme du gouvernement, les mœurs et le génie des peuples; de même, si l'on envisage bien la condition humaine, et la manière dont tous les hommes sont faits, on parviendra aisément à connaître les lois qui sont nécesres pour leur conservation et leur avantage commun.

§ II. L'homme s'aime naturellement lui-même plus que toute autre chose.

Je remarque d'abord, que l'homme, en cela semblable à tous les autres animaux qui ont quelque connaissance, s'aime extrêmement lui-même, tâche de se conserver par toutes sortes de voies, recherche ce qu'il croit bon, et fuit au contraire ce qui lui paraît mauvais. Cet amour-propre est si fort, qu'il l'emporte d'ordinaire sur toute autre inclination. Il nous fait même concevoir une aversion invincible pour quiconque ose attenter à notre vie de quelque manière que ce soit, jusque-là, que le danger passé, on conserve le plus souvent de l'animosité contre l'offenseur, et un désir ardent de se venger de l'injure.

§ III. Triste condition de l'homme abandonné à lui-même, et destitué de tout secours d'autrui.

Mais il y a une chose en quoi la condition naturelle de l'homme est inférieure à celle des bêtes (1), c'est qu'on ne voit guère d'autre animal qui se trouve, en venant au monde, dans une si grande faiblesse; car il est certain qu'un enfant, destitué de tout secours d'autrui, ne pourrait sans miracle parvenir à un âge raisonnable. Aujourd'hui même, avec tant de choses qu'on a inventées pour subvenir aux nécessités de la vie humaine, combien d'années, combien de soins et d'instructions ne faut-il pas pour mettre un enfant en état d'acquérir par son industrie propre de quoi se vêtir et s'entretenir? Figurons-nous un homme devenu grand sans avoir eu aucune éducation ni aucun commerce avec ses semblables, abandonné tout seul dans quelque désert, et par conséquent sans autres connaissances que celles qu'il aurait acquises de lui-même: le misérable animal qu'il y aurait-là! muet et nud, réduit à brouter l'herbe et à arracher quelques racines, ou à cueillir des fruits

(1) Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. I, §. 8, etc., chap. II, §. 2.

[redacted]

sauvages ; à boire de l'eau de la première fontaine, du premier ruisseau, ou du premier marais qu'il trouverait ; à se retirer dans quelque caverne pour être un peu à couvert des injures de l'air, et à se couvrir de mousse ou d'herbe ; à passer son tems dans une oisiveté ennuyeuse ; à trembler au moindre bruit, au premier aspect d'un autre animal ; à périr enfin ou de faim, ou de froid, ou par les dents de quelque bête féroce.

Au contraire, toutes les commodités dont les hommes jouissent depuis le commencement du genre humain, sont le fruit de leurs secours mutuels. De sorte qu'après Dieu, il n'y a rien au monde d'où l'homme puisse tirer plus d'utilité que de l'homme même.

§. IV. L'homme est sujet à plusieurs vices qui le portent à tâcher de nuire aux autres.

Cependant cet animal si capable d'être utile à ses semblables, est d'ailleurs sujet à bien des vices (1) et fort en état de nuire ; ce qui fait qu'il n'est pas trop sûr d'avoir avec lui quelque commerce, et qu'on doit se tenir sur ses gardes, de

---

(1) Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. I, §. 6, etc. ; liv. VII, chap. I, §. 4.

peur d'en recevoir du mal au lieu du bien qu'on en attendait.

Déjà il est certain qu'il n'y a presque aucune sorte de bête qui paraisse avoir autant de penchant à nuire, qu'on en remarque dans l'homme. Les bêtes ne s'irritent guères que lorsqu'elles sont pressées de la faim et de la soif, ou piquées des aiguillons de l'amour. Elles peuvent d'ailleurs satisfaire fort aisément ces désirs, auxquels elles ne sont même sensibles qu'en certains tems : hors de-là elles ne se mettent pas facilement en colère, et ne font du mal à personne, à moins qu'on ne les agace. Mais dans l'homme, les mouvemens de l'amour ne sont pas bornés à certaines saisons, et ils s'excitent même beaucoup plus fréquemment qu'il ne semble nécessaire pour la propagation de l'espèce. Son ventre demande non-seulement d'être rassasié, mais encore son palais veut être chatouillé agréablement, et souvent même il désire plus de nourriture que son estomac n'en peut digérer. La nature a mis les bêtes en état de se passer d'habits; au lieu que l'homme, venant au monde tout nu, fait servir la nécessité où il est de se couvrir, à étaler sa vanité et son orgueil. De plus, il est sujet à bien des passions et des désirs inconnus aux bêtes. Tels sont, par exemple, l'empresse-

[redacted]

ment pour avoir des choses superflues, l'avarice, l'ambition, la vanité, l'envie, les jalousies, l'émulation, les disputes d'esprit, un vif et long ressentiment des injures, accompagné d'un ardent désir de vengeance, etc. Aussi voit-on que la plupart des querelles et des guerres qui s'élèvent parmi les hommes, doivent leur origine à quelque motif dont les bêtes ne sont nullement susceptibles. Toutes ces dispositions sont capables de produire et produisent en effet pour l'ordinaire, dans le cœur des hommes, une envie extrême de se nuire les uns aux autres. Ajoutez à cela l'humeur excessivement insolente et querelleuse de certaines gens, qui ne peut que choquer les autres, quelques modestes et paisibles qu'ils soient de leur naturel, et qui les force à se mettre en état de défense, pour conserver leur vie, ou maintenir leur liberté contre les insultes et les entreprises de ces esprits audacieux. Quelquefois aussi les hommes sont portés à se nuire les uns aux autres, par la concurrence de plusieurs à rechercher en même tems des choses qui ne se trouvent pas en assez grand nombre, ou en assez grande abondance pour satisfaire aux désirs ou aux besoins de chacun.

§. V. Il a beaucoup de force et de moyens pour venir à bout de ses mauvais desseins.

Mais si l'homme a souvent la volonté de faire du mal à ses semblables, il a aussi toujours beaucoup de force et de moyens pour venir à bout de ses mauvais desseins ; car quoiqu'il ne soit point armé de dents meurtrières, ni de griffes ou de cornes, comme celles qui rendent plusieurs bêtes formidables, l'agilité de ses mains et l'adresse de son esprit y suppléent abondamment, et le mettent en état d'exécuter, à la faveur des ruses et des embûches, ce en quoi il n'aurait pu réussir de vive force : de sorte que l'homme le plus fort, et le plus puissant d'ailleurs, peut très-aisément recevoir du plus faible un coup mortel, et par-là le plus grand de tous les maux naturels.

§. VI. Il y a parmi les hommes une grande diversité de naturels et d'inclinations.

Enfin, il y a parmi les hommes une si grande diversité de naturels, qu'on ne remarque rien de semblable parmi les animaux d'aucune autre sorte. Toutes les bêtes de chaque espèce ont presque les mêmes inclinations, les mêmes passions, les mêmes désirs. Qui en voit une, les voit toutes. Mais, parmi les hommes, autant de

[redacted]

têtes, autant de sentimens, autant de goûts particuliers : chacun trouve toujours quelque chose qui lui plaît plus qu'aux autres, et s'entête si fort de ce qui le flatte agréablement, qu'il regarde avec un souverain mépris tout autre attachement, comme fort au-dessous du sien. On n'aperçoit pas dans tous les hommes un même désir, simple et uniforme : leur cœur au contraire est agité d'un grand nombre de désirs différens, et combinés ensemble avec une variété prodigieuse. Bien plus, la même personne paraît souvent différente d'elle-même, et ce que l'on a souhaité en un tems, on le déteste en un autre. Il n'y a pas moins de diversité dans les desseins, les occupations, les établissemens, les coutumes, les talens et l'industrie des hommes, d'où naît ce nombre presque infini de genres de vie que l'on remarque partout. Quelle horrible confusion ne serait-ce pas, quels contrastes perpétuels, quelles divisions n'y aurait-il pas dans le monde, si tout cela n'était ramené, par de bonnes lois, à une juste harmonie?

§. VII. La condition naturelle de l'homme demande nécessairement qu'il soit sociable.

L'homme étant donc, comme nous venons de le faire voir, un animal très-affectionné à sa

[redacted]

propre conservation, pauvre néanmoins et indigent de lui-même, hors d'état de se conserver sans le secours de ses semblables; très-capable de leur faire du bien et d'en recevoir; mais d'autre côté, malicieux, insolent, facile à irriter, prompt à nuire, et armé pour cet effet de forces suffisantes; il ne saurait subsister, ni jouir des biens qui conviennent à l'état où il se trouve, s'il n'est sociable, c'est-à-dire s'il ne veut vivre en bonne union avec ses semblables, et se conduire envers eux de telle manière qu'il ne leur donne aucun sujet plausible de penser à lui faire du mal, mais plutôt qu'il les engage à maintenir ou à avancer même ses intérêts.

§. VIII. Ce que c'est que les lois naturelles.

Les lois de cette sociabilité, ou les maximes qu'il faut suivre pour être un membre commode et utile de la société humaine, sont ce que l'on appelle (1) lois naturelles.

§. IX. Loi fondamentale du droit naturel.

Voici donc la loi fondamentale du droit naturel : c'est que chacun doit travailler, autant

---

(1) Voyez ce que je dirai ci-dessous, sur le dernier paragraphe de ce chapitre.

[redacted]

qu'il dépend de lui, à procurer et à maintenir le bien de la société humaine en général. D'où il s'ensuit que, comme celui qui veut une certaine fin doit vouloir en même tems les moyens, sans quoi on ne saurait l'obtenir, tout ce qui contribue nécessairement et en général à cette sociabilité universelle, doit être tenu pour prescrit par le droit naturel ; et tout ce, au contraire, qui la trouble ou la détruit, doit être censé défendu par le même droit.

Les autres maximes ne sont toutes que des conséquences de cette loi générale, conséquences évidentes, que les seules lumières de la raison naturelle, commune à tous les hommes, nous découvrent aisément.

§. X. Qu'est-ce qui donne force de loi aux principes du droit naturel.

Mais, quoique la pratique de ces maximes soit d'une utilité manifeste, cependant, afin qu'elles aient force de loi, il faut (1) nécessairement supposer qu'il y a un Dieu, qui gouverne toutes choses par sa providence, et qui a prescrit aux

---

(1) Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, §. 19, note 2, et ce que j'ai dit sur le *Jugement de l'Anonyme*, ou de M. Leibnitz, §. 15.

hommes avec autorité l'observation de ces règles, qu'il leur fait connaître par les lumières naturelles de la raison. Autrement, on pourrait bien s'y assujétir en vue de l'avantage qui en revient, de même qu'on exécute les ordonnances d'un médecin ; mais on ne les pratiquerait pas comme autant de lois, puisque toute loi suppose nécessairement un supérieur, et un supérieur à la direction duquel on est actuellement soumis.

§. XI. Dieu est l'auteur de la loi naturelle.

Or que la loi naturelle ait Dieu pour auteur, c'est ce qu'on peut démontrer par la raison toute seule, à considérer les hommes tels qu'ils sont aujourd'hui, et en faisant abstraction du changement qui peut être arrivé à leur condition primitive et originaire.

En effet, la constitution de notre nature est telle, comme nous l'avons dit ci-dessus, que le genre humain ne saurait se conserver, si les hommes ne vivent entre eux d'une manière sociable, et notre esprit est susceptible des idées nécessaires pour connaître les règles de cette sociabilité. Il est clair d'ailleurs que les hommes, aussi bien que toutes les autres créatures, doivent non-seulement leur origine à Dieu, mais

[redacted]

sont encore aujourd'hui perpétuellement conduits par la sage providence de cet être souverain. D'où il s'ensuit que Dieu veut qu'ils fassent usage, pour se conserver, des facultés dont ils se voient pourvus d'une manière qui les distingue si avantageusement du reste des animaux, et par conséquent qu'ils vivent tout autrement que les bêtes brutes : ce qui ne pouvant se faire que par l'observation de la loi naturelle, il faut reconnaître de toute nécessité, que le Créateur impose aux hommes une obligation indispensable de pratiquer cette loi, comme un moyen qu'ils n'ont pas inventé, et qu'ils ne peuvent point changer à leur fantaisie, mais qu'il a lui-même expressément établi ; car du moment qu'on prescrit la recherche d'une certaine fin, on est censé ordonner aussi l'usage des moyens absolument nécessaires pour y parvenir.

Une autre chose qui fait voir que Dieu exige des hommes la pratique des lois de la sociabilité, c'est qu'ils sont les seuls de tous les animaux qui aient quelque sentiment de religion, ou quelque crainte d'une divinité : d'où naissent, dans les personnes qui ne sont pas entièrement corrompues, ces vifs sentimens de la conscience, qui les forcent à reconnaître qu'en violant la loi naturelle on offense celui qui a l'empire des cœurs,

et dont chacun doit redouter la juste colère, lors même qu'on n'a rien à appréhender de la part des hommes.

§. XII. En quel sens les maximes de la loi naturelle sont naturellement connues à tous les hommes.

On dit ordinairement que cette loi est naturellement connue à tout le monde : ce qui ne doit pas s'entendre comme si elle était née, pour ainsi dire, avec nous (1), et imprimée dans nos esprits, dès le premier moment de notre existence, en forme de propositions distinctes, et actuellement présentes à l'entendement : mais elle est connue de chacun naturellement, ou, comme s'expriment les Ecrivains sacrés (2), gravée dans le cœur des hommes, en tant qu'elle peut être découverte par les seules lumières de la raison. D'ailleurs les maximes les plus générales et les plus importantes en sont si claires et si manifestes, que ceux à qui on les propose les approuvent aussitôt, et que, quand on les a une fois conçues, elles ne sauraient plus

(1) Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, §. 13, et ma préface sur ce grand ouvrage, §. 4.

(2) II. Rom., II, 15.

[redacted]

être effacées de nos esprits ; quoiqu'il y ait peut-être des scélérats qui, pour apaiser les remords de leur conscience, tâchent d'étouffer dans leur ame tout sentiment de vertu. Comme donc, dans le cours ordinaire de la vie civile, nous apprenons ces vérités dès l'enfance, en sorte que nous ne pouvons pas dans la suite nous souvenir du tems auquel elles ont commencé à entrer dans nos esprits, nous les regardons comme nées avec nous : ce qui arrive aussi à chacun à l'égard de sa langue maternelle.

§. XIII. Division générale des devoirs de la loi naturelle.

La meilleure division que l'on puisse faire des devoirs que la loi naturelle impose à l'homme, c'est de les distinguer selon les objets envers lesquels on est tenu de pratiquer ces devoirs. Sur ce pied-là il faut les réduire à trois classes générales : la première, de ceux qui regardent Dieu ; la seconde, de ceux qui se rapportent à nous-mêmes ; et la troisième, de ceux qui concernent les autres hommes. Quoique les derniers émanent directement et principalement du principe de la sociabilité, que nous avons posé pour fondement du droit naturel, rien n'empêche qu'on n'en déduise indirectement (1) les devoirs

---

(1) Mais ces sortes de devoirs, aussi bien que ceux qui

de l'homme envers Dieu, considéré comme créateur, en tant que la crainte d'une divinité est le

---

nous regardent nous-mêmes, ont un autre fondement direct et immédiat, qui est indépendant de toute considération de la société; car un homme qui se trouverait seul dans le monde ou dans quelque île déserte, n'en serait pas moins obligé de servir Dieu, de se conserver lui-même, de cultiver autant qu'il pourrait ses facultés, etc. Au fond, il n'est nullement nécessaire que tous les devoirs, dont on peut connaître la nécessité par les seules lumières de la raison, se déduisent d'une seule maxime fondamentale. Il faut donc dire qu'il y a trois grands principes du droit naturel, savoir : la religion, qui comprend tous les devoirs de l'homme envers Dieu; l'amour de soi-même, qui renferme tout ce que l'on est tenu de faire directement par rapport à soi-même; et la sociabilité, d'où résulte tout ce qu'on doit au prochain: principes féconds, qui, quoiqu'ils aient ensemble une grande liaison, et qu'ils concourent également aux vues du Créateur, diffèrent néanmoins dans le fond, et doivent être sagement ménagés, en sorte que l'on garde entre eux, autant qu'il est possible, un juste équilibre. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, §. 15, note 5, de la nouvelle édition, où j'ai mieux développé et exprimé mes principes sur cette matière importante. Bien des gens s'embarrassent ici, et embrouillent les choses pour vouloir subtiliser, et dire quelque chose de nouveau, en sorte qu'on dirait qu'ils détournent soigneusement leurs esprits de faire atten-

[redacted]

plus puissant motif pour porter les hommes à s'acquitter de ce qu'ils se doivent les uns aux autres, en sorte que, sans un sentiment de quelque religion, l'homme ne serait pas même sociable. Outre qu'en matière de religion, la raison toute seule ne saurait nous apprendre autre chose si ce n'est (1) que le culte de la divinité sert au bonheur et à la tranquillité de la vie présente : car la vertu qu'a la religion de procurer le salut éternel des ames, dépend d'une révélation particulière. Pour ce qui est des devoirs de l'homme à l'égard de lui-même, ils découlent en partie de la religion, et en partie de la sociabilité ; car si l'homme ne peut agir à sa fantaisie en certaines choses qui le regardent lui-même directement, c'est ou pour ne pas violer le respect qu'il doit à la divinité, ou pour pouvoir être un membre utile et commode de la société humaine.

---

tion aux idées les plus simples, qui se présentent d'elles-mêmes.

(1) Voyez ce que je dis sur la préface de l'auteur, §. 6.

CHAPITRE IV.

Des devoirs de l'homme envers Dieu, ou de la religion naturelle.

§. I. Division générale du système de la religion naturelle.

Les devoirs de l'homme envers Dieu, autant qu'on peut les découvrir par les seules lumières de la raison, se réduisent en général à la connaissance et au culte de cet Etre souverain, c'est-à-dire qu'il faut avoir des idées droites de sa nature et de ses attributs, et se conformer à sa volonté dans toutes nos actions. Ainsi le système de la religion naturelle renferme des (1) propositions spéculatives, et des propositions pratiques.

(1) Voyez sur tout ceci la section III de la *Pneumatologie* latine de M. Le Clerc, et la dissertation de M. Buddeus, intitulée *de Pietate philosophicâ*, qui est la 4e parmi ses *Selecta Juris Naturæ et Gentium*. On peut y joindre l'*Ebauche de la Religion naturelle*, par feu M. Wollaston, section V, pag. 106 et suiv. de la traduction française.

[redacted]

§. II. Qu'il y a un Dieu.

Chacun doit donc avant toutes choses être bien persuadé qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire, un premier Etre, souverain, indépendant, et de qui tout l'univers dépend. C'est ce que les philosophes ont démontré avec beaucoup d'évidence, par la subordination des causes, qui demande nécessairement que l'on s'arrête à une première, par la nécessité de reconnaître un premier moteur, par la structure et l'ordre admirable de la vaste machine de l'univers, et par d'autres raisons semblables. Quiconque nie l'existence d'un tel être, se rend coupable d'athéisme ; et il ne lui servirait de rien d'alléguer pour excuse, qu'il n'est point en état de comprendre la force des raisons dont on se sert pour prouver qu'il y a un Dieu (1) ; car le genre humain étant de tems immémorial en possession perpétuelle de cette créance, si quelqu'un s'avise de la combattre, il faut non-seulement qu'il détruise d'une manière solide et convaincante toutes les preuves du sentiment commun, mais encore qu'il apporte des raisons plus plausibles en faveur du sentiment

---

(1) Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. IV, §. 4.

particulier qu'il veut établir. Et comme on a cru jusqu'ici que la conservation et le bonheur du genre humain dépendent de la persuasion de cette vérité, il doit faire voir en même tems, que l'athéisme est plus utile à la société humaine, que le véritable culte de la divinité : ce qui étant impossible, il faut regarder avec une souveraine horreur, et punir (1) des plus rigoureux supplices, l'impiété de ceux qui tâchent de détruire ou d'ébranler, de quelque manière que ce soit, l'opinion reçue de l'existence d'un Dieu.

§. III. Que ce Dieu est créateur de l'univers. Erreurs contraires à cette vérité.

On doit croire ensuite, que ce Dieu est créateur de l'univers ; car la raison nous faisant voir clairement que tous les êtres dont le monde est composé n'existent point par eux-mêmes, il faut de toute nécessité qu'ils aient une première cause ; et cette première cause, c'est ce que nous appelons Dieu.

---

(1) Bien entendu qu'ils se mêlent de dogmatiser ; autrement la nature et le but des peines infligées par les tribunaux humains, ne demande pas qu'elles soient mises en usage contre un athée, par cela seul qu'il est athée. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. IV, §. 4.

[redacted]

D'où il s'ensuit que ceux-là se trompent, qui nous parlent incessamment de la nature comme de la première cause de toutes les choses qui existent, et de tous les effets que nous admirons; car si par-là on entend cette vertu et cette activité interne que l'on remarque dans chaque chose, bien loin qu'elle puisse faire nier raisonnablement qu'il y ait un Dieu, elle doit nous mener à le reconnaître comme celui de qui elle émane. Que si par la nature on entend la première cause de toutes choses, c'est une affectation profane que de ne pas vouloir employer ici le terme clair et connu par lequel on désigne ordinairement cet être souverain.

C'est aussi une idée bien fausse de s'imaginer, comme faisaient les païens, que Dieu est quelqu'une des choses qui tombent sous nos sens, par exemple (1), un astre; car la nature et la substance de toutes ces choses montre manifeste-

(1) Tous ceux qui ont adoré les astres comme des dieux, n'ont pas conçu de la divinité dans la substance matérielle des astres; mais quelques-uns se figuraient quelque intelligence qui y présidait. En quoi néanmoins ils avaient des idées fausses, qui choquaient un autre principe, dont notre auteur traitera plus bas, je veux dire l'unité de l'Être-Suprême, ou le culte qu'on doit à à lui seul.

ment qu'elles ne sont pas des êtres premiers et indépendans, mais de simples créatures.

Une autre opinion, qui n'est pas moins indigne de Dieu, c'est celle de ceux qui le prennent pour (1) l'ame de l'univers; car, quelle que soit cette ame du monde, elle doit être toujours une partie du monde; or, une partie d'une chose en peut-elle être la cause, c'est-à-dire, exister avant elle-même? Que si par l'ame du monde on entend cet Etre premier et invisible, qui est le principe de la force et du mouvement de toutes les choses du monde, on rejette mal-à-propos un terme clair et simple pour y substituer une expression obscure et figurée.

De-là il paraît encore combien est grande l'erreur de ceux qui soutiennent que le monde est éternel; car l'éternité est incompatible avec la nature de ce qui a une cause. Dire donc que le monde est éternel, c'est nier qu'il ait une cause à laquelle il doive son origine, et par conséquent nier en même tems la divinité (2).

---

(1) Voyez la *Continuation des pensées diverses sur la Comète*, etc., par M. Bayle, page 120 et suiv.

(2) Cette conséquence mérite quelque modification, et bien des gens aimeront peut-être mieux s'exprimer comme fait M. Cudworth, dans l'extrait de la *Biblio-*

[redacted]

§. IV. Qu'il y a une providence.

III. La troisième maxime spéculative de la

---

thèque choisie de M. Leclerc, tome III, pages 21, 22. « Quoiqu'à parler à la rigueur, ceux-là seuls reconnaissent un Dieu qui le croient tout-puissant et » l'unique principe de tout, néanmoins la faiblesse de » l'esprit humain demande qu'on entende ces mots d'une » manière plus étendue, en sorte que l'on comprenne » parmi ceux qui reconnaissent une divinité, ceux qui » disent qu'ils croient un être éternel et indépendant, » quoiqu'ils ne croient pas qu'il ait créé la matière. » Epicure et Démocrite n'auraient jamais été accusés » d'athéisme, s'ils avaient seulement soutenu que les » atômes étaient éternels, non plus que d'autres philosophes qui soutenaient la même chose, et s'ils n'avaient pas nié qu'il y eût aucun être intelligent qui » eût formé le monde de la matière. » Voyez aussi *Titii Observationes in Puffendorfium de Offic. Hom. et Civ.*, etc. Obs. 97 et 99. Il y a d'autres opinions au sujet de la divinité, à l'égard desquelles il faut aussi donner quelque chose à la faiblesse des lumières de l'esprit humain, aux impressions de l'éducation, au tour d'esprit particulier de chaque personne, aux tems, aux lieux, et aux autres circonstances. Autrement on courrait risque d'accuser mal à propos d'athéisme des gens qui en sont très-éloignés, et même plusieurs saints personnages dont la piété est louée et proposée pour modèle dans l'Ecriture, quoiqu'ils eussent des idées assez grossières de la divinité sur certaines choses.

religion naturelle, c'est que Dieu conduit et gouverne tout le monde par une sage providence, qui prend soin particulièrement du genre humain : vérité qui paraît manifestement par l'ordre merveilleux et constant que l'on remarque dans l'univers. Au reste c'est tout un, par rapport à la morale, de nier l'existence de Dieu, ou de nier sa providence, puisque l'un et l'autre détruit toute religion. En effet, quelque excellent qu'un être soit de sa nature, en vain le craint-on, ou lui rend-on des hommages, s'il ne s'intéresse en aucune manière à ce qui nous regarde, et s'il ne veut ni ne peut nous faire aucun bien ni aucun mal.

§. V. Que la Divinité n'est susceptible d'aucune imperfection.

IV. C'est encore un principe fondamental de la religion naturelle, que la divinité n'est susceptible d'aucun attribut qui renferme la (1)

---

(1) Il est certain qu'on ne doit attribuer aucune imperfection à la divinité; mais il faut bien remarquer que l'observation de cette règle est relative aux lumières de chacun, parce que l'on peut attribuer à Dieu des imperfections que l'on ne regarde pas comme telles : auquel cas on ne manque pas de respect pour lui, du moins formellement. Pour savoir si alors on est responsable de

[redacted]

moindre imperfection ; car puisque Dieu est la première cause de toutes choses, on ne saurait supposer sans une absurdité manifeste, qu'il ait aucune imperfection, ni qu'il lui manque aucune des perfections dont nous, qui sommes ses créatures, pouvons nous former quelque idée. Ainsi il ne faut rien attribuer à Dieu qui emporte quel-

---

l'erreur, il faut distinguer entre les imperfections grossières, pour ainsi dire, qui sautent aux yeux en quelque façon, et les imperfections subtiles, qui ne se découvrent que par une méditation et une pénétration au-dessus de la portée du commun des hommes Les fausses idées de la superstition et de l'idolâtrie païenne étaient la plupart du premier genre ; car elles consistaient à attribuer à la divinité non seulement les besoins, mais encore les faiblesses et les vices mêmes des hommes. Telle est encore l'opinion de ceux qui font Dieu auteur du péché, ou directement, ou par des conséquences bien claires ; ou de ceux qui le conçoivent comme voulant que les hommes fassent des choses qu'ils ne peuvent faire sans péché, tels que sont les partisans de la persécution pour cause de religion. Mais on peut aisément se faire des idées fausses sur la toute-science, par exemple, ou la toute-présence de Dieu, et sur d'autres choses semblablables, qui regardent les profondeurs de la nature divine, en sorte que les esprits les plus pénétrans et les plus attentifs ne peuvent pas être assurés, en même tems qu'ils s'élèvent au dessus des pensées du vulgaire, de ne pas tomber eux-mêmes dans quelque erreur.

que chose de fini, ou quelque détermination de quantité : car ce qui est fini peut toujours être augmenté, et toute figure, toute détermination de quantité suppose des bornes. Il serait aussi absurde de s'imaginer que cet être souverain puisse être pleinement et distinctement compris ou conçu par notre imagination, ou par quelque autre faculté de notre ame, puisque tout ce que l'on peut concevoir pleinement et distinctement est borné. Et quoiqu'on dise avec raison que Dieu est infini, cette idée que l'on se fait de lui n'est pas une conception pleine et entière ; car l'infini ne marque pas proprement quelque qualité qui soit dans la chose même à laquelle on l'attribue, mais seulement la faiblesse de nos lumières, et l'impuissance où est notre esprit de comprendre toute la grandeur de l'essence d'un tel être. On ne doit pas non plus concevoir Dieu comme un tout, ou comme une chose qui a des parties ; car ces attributs ne conviennent qu'à des choses finies : ni comme étant dans quelque lieu ; car cela suppose des bornes : ni comme se remuant ou se reposant ; car l'un et l'autre ne saurait se faire que dans un lieu. Or tout cela est contre la maxime dont il s'agit, qui veut que toute imperfection soit bannie avec soin de l'idée qu'on se forme de la nature divine.

[redacted]

De là il s'ensuit encore qu'on ne peut pas proprement attribuer à Dieu la moindre chose qui suppose quelque douleur ou quelque passion, comme la colère, le repentir, la compassion. Je dis proprement ; car les écrivains sacrés même attribuent quelquefois à Dieu ces sortes de choses, mais c'est seulemeut pour s'accommoder au langage ordinaire des hommes, et pour marquer, non que Dieu reçoive des objets extérieurs les mêmes impressions que les hommes en ressentent, mais seulement qu'il fait quelque chose d'approchant de ce qu'on remarque en eux, lorsqu'ils sont agités de tels mouvemens.

Par la même raison, il faut s'abstenir d'attacher à l'idée de Dieu quoi que ce soit qui emporte quelque indigence ou l'absence de quelque bien, comme le désir, l'espérance, l'amour de concupiscence; car tout cela suppose qu'on manque de quelque chose : or manquer de quelque chose, c'est sans contredit une imperfection.

Lorsque l'on conçoit en Dieu un entendement, une volonté, une science, des sensations, la vue et l'ouïe, par exemple, on doit s'en faire des idées fort relevées en comparaison de ce que nous sentons en nous-mêmes ; car notre volonté, par exemple, est un appétit raisonnable ; or tout appétit suppose l'absence ou la privation d'un

objet qui convient à l'être qui le recherche. De même, les opérations de l'entendement, et les sensations, sont accompagnées en nous de la réception des impressions que les objets extérieurs font sur les organes de notre corps, et sur les facultés de notre ame: ce qui montre que nos facultés dépendent de quelque chose d'extérieur, et par conséquent qu'elles sont imparfaites.

Enfin, la souveraine perfection de la divinité ne permet pas de croire qu'il y ait plus d'un Dieu; car, outre que l'harmonie merveilleuse de toutes les parties de l'univers fait voir manifestement qu'il est conduit par une seule et même intelligence, Dieu ne serait pas un être infini s'il y avait plusieurs autres êtres aussi puissans que lui, et indépendans de sa volonté. Ainsi la pluralité des dieux implique contradiction.

De tout ce que nous avons dit il s'ensuit qu'en parlant des attributs de Dieu, qui surpassent infiniment la portée d'un entendement aussi borné que le nôtre, il faut se servir, pour les exprimer le mieux qu'il nous est possible, ou de termes négatifs, comme quand on dit qu'il est infini, incompréhensible, immense, éternel, c'est-à-dire sans commencement et sans fin; ou de termes superlatifs, comme quand on le qualifie très-puissant, très-sage, etc., ou de termes

[redacted]

indéfinis, comme quand on l'appelle le bon, le juste, le créateur, le roi, le seigneur par excellence, etc., en sorte que par-là on ne veut pas tant désigner distinctement ce qu'il est en lui-même, que lui témoigner, autant qu'il nous est possible, une humble admiration, un profond respect, et une parfaite soumission à sa volonté.

§. VI. En quoi consiste le culte intérieur de la divinité.

Voilà pour ce qui regarde les propositions spéculatives de la religion naturelle. Les propositions pratiques roulent sur le culte de la divinité, qui est ou intérieur, ou extérieur.

Le culte intérieur consiste dans l'honneur qu'on rend à Dieu. Or l'honneur n'étant autre chose que (1) la haute idée qu'on se fait de la

---

(1) Mais l'auteur lui-même, dans son grand ouvrage, liv. VIII, chap. IV, §. 11, et dans cet Abrégé, liv. II, chap. XIV, §. 11, définit autrement l'honneur, et il entend par-là les marques extérieures de l'opinion avantageuse qu'on a de quelqu'un. C'est là effectivement l'idée qu'emporte ce mot, de sorte qu'il pourrait plutôt être employé à caractériser le culte extérieur, que l'intérieur. Au reste les sentimens de respect et de vénération qui forment le culte intérieur ne sont pas seulement fondés sur la vue de la puissance et de la bonté de Dieu : toutes les autres perfections de la nature di-

[redacted]

puissance et de la bonté de quelqu'un, on honore Dieu lorsqu'à la vue de sa puissance et de sa bonté infinies, on conçoit pour lui tous les sentimens de respect et de vénération dont on est capable.

De-là il s'ensuit qu'il est juste d'aimer cet être souverain, comme la source et l'auteur de toutes sortes de biens ; d'espérer en lui, comme en celui de qui dépend tout notre bonheur présent et à venir ; de se reposer sur sa volonté, persuadés qu'il fait tout pour notre bien, et qu'il sait mieux que nous-mêmes ce qui nous est nécessaire; de le craindre, comme ayant une puis-

---

vine y entrent pour leur part, autant qu'elles nous sont connues ; surtout la sagesse et la connaissance infinie, dont la dernière est nécessaire pour savoir ce qui se passe dans nos cœurs, et pour recevoir nos hommages intérieurs. Notre auteur rapporte au culte extérieur des choses qui font aussi, et même principalement, partie du culte intérieur, comme il paraît par la note 1 du §. suivant, entre autres l'admiration, qu'il fallait mettre la première, parce qu'elle est le premier sentiment qui doit naturellement s'exciter en nous à la vue des perfections divines, et celui aussi qui répond généralement à toutes ces perfections ; au lieu que les autres sentimens ne répondent qu'à quelqu'une ou à quelques-unes d'elles en particulier.

[redacted]

sance infinie, par laquelle il est en état de faire souffrir les plus terribles maux à ceux qui l'offensent; enfin d'être disposés à lui obéir (1) en toutes choses avec une entière soumission, comme à notre créateur et à notre maître, tout puissant et tout bon.

§. VII. Du culte extérieur.

A l'égard du culte extérieur, voici les principaux devoirs auxquels il se réduit :

Il faut 1°. rendre (2) grâce à Dieu de tous les biens qu'on a reçus de sa main libérale.

2°. Régler, autant qu'il est possible, toutes nos actions sur sa volonté, c'est-à-dire, lui obéir actuellement, et sans réserve.

---

(1) L'auteur dit simplement, lui obéir; mais l'obéissance actuelle consiste dans quelque acte extérieur, comme il parait par ce qu'il dit lui-même dans le paragraphe suivant.

(2) Mais ces actions de graces, aussi bien que l'admiration et les prières, peuvent et doivent se faire quelquefois sans aucun acte extérieur, quelques fausses idées que l'ignorance et la superstition se forgent là-dessus. Le culte extérieur en général n'est autre chose qu'une démonstration du culte intérieur, sans lequel il ne sert de rien. Ainsi, autant qu'il y a d'actes de l'intérieur, autant y en a-t-il de l'extérieur, qui doivent être exercés dans des occasions convenables.

3°. Admirer (1) et célébrer sa grandeur infinie.

4°. Lui adresser (2) des prières, pour obtenir de lui la jouissance des biens dont on a besoin, et l'éloignement des maux que l'on a à craindre. En effet, la prière est une marque d'espérance ou de confiance ; et l'espérance emporte un aveu tacite de la puissance et de la bonté de celui en qui l'on espère.

5°. Lorsqu'on est réduit à la nécessité de faire serment, on ne doit jurer que par le nom de Dieu ; mais il faut (3) tenir religieusement ce à quoi l'on s'est une fois engagé en prenant Dieu à témoin : c'est ce que demandent sa connaissance infinie, et sa toute-puissance.

6°. Il ne faut parler de Dieu qu'avec la dernière circonspection : c'est une marque de crainte, et quand on craint quelqu'un, on reconnaît par-là tacitement sa puissance. D'où il s'ensuit, qu'on ne doit jamais faire entrer le nom de Dieu dans ses discours légèrement et sans nécessité ; car ce serait un manque de circonspection : qu'il ne

(1) Voyez la note précédente.

(2) Voyez la note 1 de ce paragraphe.

(3) Voyez ce que l'on dira ci-dessous, chap. X de ce livre, où l'on traite du serment en général.

[redacted]

faut pas non plus jurer sans de fortes raisons, car ce serait abuser du saint nom de Dieu: qu'on doit éviter toute recherche curieuse et subtile sur la nature de Dieu, et sur les voies secrètes de sa providence; car ce serait vouloir renfermer la divinité dans les bornes étroites de notre faible raison.

7°. Tout ce que l'on fait par rapport à Dieu (1), doit être excellent en son genre, et propre à témoigner aux hommes les sentimens de respect dont on est pénétré pour cette majesté souveraine.

8°. Il faut le servir et l'honorer, non-seulement en particulier, mais encore (2) en public et à la vue de tout le monde; car c'est en quelque façon avoir honte d'une chose que de la faire en cachette: au lieu que le culte qu'on rend en public marque,

---

(1) C'est ainsi que, sous la loi de Moïse, Dieu voulait qu'on lui offrît des victimes sans tache, et les plus beaux fruits de la terre.

(2) C'est-à-dire, autant qu'on le peut sans exposer la majesté divine aux railleries ou aux insultes des profanes, et sans s'attirer à soi-même quelque mal fâcheux en s'abstenant de certains actes extérieurs, dont l'omission n'emporte aucune marque de mépris. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, ch. IV, §. 3, note 2, et chap. VI, §. 2, note 5 de la nouvelle édition.

[redacted]

non-seulement l'ardeur de notre zèle, mais sert encore d'exemple aux autres, et les porte à entrer dans les mêmes sentimens.

9°. Enfin, on doit surtout s'attacher de toutes ses forces à la pratique des devoirs que la loi naturelle nous prescrit, et par rapport à nous-mêmes, et par rapport à autrui. Car, comme le mépris des commandemens de Dieu est le plus sanglant outrage qu'on puisse lui faire, il n'y a point au contraire de sacrifice qui lui soit plus agréable que l'obéissance à ses lois : or nous avons fait voir ci-dessus que la loi naturelle est véritablement une loi divine.

§. VIII. Quel est l'effet de la religion naturelle.

Voilà en quoi consiste la religion naturelle. Mais quelque belles qu'en soient les maximes, il est certain qu'à la considérer précisément en elle-même, et par rapport à l'état présent du genre humain (1), ses effets ne s'étendent pas au-delà

(1) Voyez ce que j'ai dit sur la préface de notre auteur, §. 6. Il confond ici deux choses différentes : l'une est l'espérance certaine du salut, et la connaissance distincte des moyens que Dieu a établis pour y parvenir : l'autre est une persuasion vague qu'il y a une vie à venir, où les gens de bien seront récompensés, et les méchans punis. La première dépend sans doute de

[redacted]

des bornes de cette vie ; car, sans le secours d'une révélation extraordinaire, la raison humaine ne saurait parvenir à reconnaître que le désordre des facultés et des inclinations de l'homme est arrivé par sa faute même, et le rend digne de la colère de Dieu, et de la mort éternelle. Ainsi elle ne peut qu'ignorer entièrement la nécessité d'un rédempteur, son emploi et son mérite, les promesses que Dieu a faites au genre humain, et les autres choses qui ont une liaison nécessaire avec celles-là, d'où dépend uniquement le salut éternel, comme l'Ecriture sainte nous l'enseigne.

§. IX. Usage de la religion dans la société humaine.

Au reste, il est bon de faire voir un peu en

---

quelque révélation extraordinaire ; mais la raison suffit pour produire l'autre, comme il paraît par l'exemple des païens. C'est même ce qui fait la plus grande force de la religion par rapport au vulgaire, sur qui la crainte des peines d'une autre vie a fait de tout tems beaucoup d'impression, quelque faibles que fussent les fondemens sur lesquels sa créance était appuyée, et mêlés même de bien des fables. Ainsi en restreignant à la vie présente les motifs de la religion naturelle, notre auteur diminue beaucoup la force des raisons qu'il étale dans le paragraphe suivant, pour montrer l'usage de la religion dans la société humaine et civile.

détail l'usage de la (1) religion dans la vie humaine ; d'où il paraîtra qu'elle est le principal et le plus ferme ciment de la société. Pour cet effet, il faut la considérer, et par rapport à l'état de nature, et par rapport à l'état civil.

Dans l'indépendance de l'état de nature, sans la crainte de quelque divinité, dès que chacun se sentirait assez de forces pour opprimer les autres impunément, il n'y aurait rien qu'il n'entreprît contre eux, quand il lui en prendrait fantaisie. L'honnêteté, la pudeur, la bonne foi, passeraient dans son esprit pour de pures chimères et de vains noms ; il ne serait jamais porté à bien faire que par le sentiment de sa propre faiblesse et de ses besoins.

Sans la religion, aucune société civile ne saurait non plus se bien soutenir. La crainte des peines temporelles, les promesses les plus solennelles par lesquelles on se serait engagé d'être fidele à ses supérieurs, le point d'honneur qu'on pourrait se faire de tenir ses engagemens, la reconnaissance des soins que prennent les souverains de nous mettre à couvert des incommodités de l'état naturel, tout cela ne suffirait point

(1) Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. IV, §. 3, note 4.

[redacted]

pour retenir les citoyens dans leur devoir ; car la mort étant la chose du monde la plus à redouter pour ceux qui ne craignent point de Dieu, on éprouverait alors la vérité de cette maxime (1) : Quiçonque sait mourir ne saurait être forcé. Dès qu'on aurait assez de résolution pour braver la mort, on serait capable de tout entreprendre contre un souverain ; et il ne manquerait guère de motifs ou de prétextes spécieux pour en faire concevoir le dessein : l'envie, par exemple, d'éviter les maux que l'on croirait avoir à appréhender du gouvernement présent ; le désir de se procurer à soi-même les avantages de la souveraineté, surtout la justice que l'on pourrait aisément se figurer dans de tels attentats, ou parce que l'on trouverait que le souverain remplit mal ses fonctions, ou parce qu'on se flatterait d'être beaucoup plus en état de s'en bien acquitter. Pour les occasions d'exécuter de semblables projets, elles se présenteraient aisément ; il ne faudrait sinon que le prince négligeât tant soit peu de prendre ses sûretés contre les entreprises d'un assassin (et, dans cette supposition, qui est-ce

---

(1) ..... *Cogi qui potest, nescit mori.*

SENEC., *Hercul. Fur.*, v. 425.

qui (1) répondra des gardes même du corps?) ou que plusieurs personnes conspirassent ensemble contre lui, ou que, pendant une guerre étrangère, un grand nombre de gens fussent d'intelligence avec l'ennemi. D'ailleurs, les citoyens seraient extrêmement portés à se faire tort les uns aux autres; car, comme dans les tribunaux humains on ne prononce que sur les actes et les preuves qu'on a en main, tous les crimes d'où il y aurait lieu d'attendre quelque profit passeraient alors pour des tours d'adresse, dont on devrait s'applaudir toutes les fois qu'on pourrait les commettre sans témoins. Il ne se trouverait personne qui exerçât des actes de charité et de compassion, ou qui s'acquittât des devoirs de l'amitié, si ce n'est dans l'espérance certaine de quelque gloire ou de quelque avantage qui en devrait revenir. Comme toute appréhension des châtimens du ciel étant alors bannie, personne ne pourrait compter sur la bonne foi d'autrui, chacun vivrait dans des inquiétudes perpétuelles, par la crainte et les soupçons de quelque tromperie ou de quelque insulte. Mais les souverains

---

(1) *Pone seram, cohibe: sed quis custodiet ipsos Custodes?*

JUVÉNAL, *satyr. VI*, v. 346, 347.

[redacted]

ne seraient pas plus disposés que leurs sujets à faire de belles actions ; car n'ayant aucun principe de conscience qui les retînt, ils rendraient vénales toutes les charges et la justice elle-même ; ils ne se proposeraient jamais que leur intérêt particulier, auquel ils sacrifieraient le bonheur de leurs sujets : de sorte qu'appréhendant toujours quelque révolte, ils travailleraient autant qu'ils pourraient à les affaiblir, comme la seule voie qu'ils croiraient avoir de maintenir leur propre domination contre les efforts des opprimés. Les sujets, de leur côté, dans la crainte de l'oppression, chercheraient toutes les occasions de secouer le joug, pendant qu'eux-mêmes se défieraient aussi les uns des autres. Le mari et la femme, à la première brouillerie qui s'élèverait entre eux, appréhenderaient le fer ou le poison de la part l'un de l'autre, et l'on en craindrait autant du côté des enfans, des domestiques, et de toute la famille. Car, comme sans la religion il n'y a point de conscience, il serait difficile de découvrir ces sortes de crimes commis en cachette, qui ne se manifestent d'ordinaire que par les inquiétudes, les frayeurs, l'épouvante et autres indices extérieurs que les remords du péché produisent.

De tout ce que nous venons de dire, il paraît

combien il importe au genre humain que l'on ferme à l'athéisme toutes les voies par lesquelles il pourrait se glisser dans le monde ; et en même tems combien est extravagante la conduite de ceux qui, pour se faire regarder comme de grands politiques, affectent d'avoir du penchant pour l'impiété.

CHAPITRE V.

Des Devoirs de l'Homme par rapport à lui-même.

§. I. Fondement des devoirs de l'homme par rapport à lui-même.

L'AMOUR-PROPRE, qui est naturel à l'homme et profondément gravé dans son cœur, le porte invinciblement à prendre beaucoup de soin de lui-même, et à chercher son avantage par toutes sortes de voies. Il semble donc tout à fait superflu de supposer quelque obligation qui lui en impose la nécessité. Cependant, comme chacun n'est pas né pour lui seul (1), et n'a pas reçu du ciel de si

(1) Les devoirs de l'homme par rapport à lui-même découlent directement et immédiatement de l'amour de

*

[redacted]

beaux talens pour les enfouir, mais au contraire pour célébrer la gloire infinie du Créateur, et pour être un digne membre de la société humaine, l'homme est tenu, à cet égard, de pratiquer certains (1) devoirs par rapport à lui-même; car il doit, en cultivant avec soin ses dispositions naturelles, se montrer digne des nobles facultés qui le distinguent si avantageusement des animaux destitués de raison, et se mettre en état de contribuer au bien de la société autant qu'il lui est possible: que s'il le néglige, il se fait par-là non-seulement beaucoup de tort et de déshonneur, mais il peut encore en être justement puni par l'auteur de son existence: de

---

soi-même, que nous avons posé ci-dessus pour un des trois grands principes du droit naturel, et qui oblige l'homme non-seulement à se conserver autant qu'il le peut sans préjudice des lois, de la religion et de la sociabilité, mais encore à se mettre dans le meilleur état qu'il lui est possible pour acquérir tout le bonheur dont il est capable. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, §. 15, note 5 de la nouvelle édition. Pour toute la matière de ce chapitre, on peut consulter l'*Ebauche de la religion naturelle*, par Wollaston, sect. IX, pag. 286 et suiv. de la traduction française.

(1) Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. IV.

même qu'un maître a droit de châtier ses disciples, lorsqu'ils ne veulent pas s'attacher aux choses qu'il leur prescrit, et pour lesquelles ils ont assez de génie.

§. II. A quoi se réduit en général le soin que chacun doit prendre de son ame.

L'homme étant composé de deux parties, savoir, d'une ame et d'un corps, dont la première est destinée à commander, et l'autre à obéir, le soin de l'ame doit sans contredit précéder celui du corps.

Le soin de l'ame se réduit, en général, à former l'esprit et le cœur, c'est-à-dire à se faire non-seulement des idées droites de ce qui concerne nos devoirs, et du juste prix des choses qui excitent ordinairement nos désirs, mais encore à bien régler les mouvemens de notre ame, et à les conformer aux maximes de la droite raison; en un mot, à acquérir toutes les qualités nécessaires pour mener une vie honnête et sociable.

§. III. Devoirs particuliers auxquels cette culture engage. 1. Avoir des idées droites de religion.

La première chose que tous les hommes doivent graver profondément dans leur esprit, c'est l'idée d'un Dieu créateur et conducteur de l'uni-

[redacted]

vers, telle que nous l'avons représentée dans le chapitre précédent. La persuasion de cette grande vérité ne fait pas seulement le principal devoir de l'homme, elle est encore le plus ferme fondement de toutes les vertus qui se rapportent à autrui et la véritable source de cette douce tranquillité d'ame, qui est le bien le plus précieux de la vie.

Il faut donc bannir avec soin toutes les opinions qui ont quelque chose de contraire à un principe si important; et, par-là, je n'entends pas seulement l'athéisme, ou l'épicuréisme, mais encore plusieurs autres sentimens aussi préjudiciables à la société humaine et aux bonnes mœurs, qu'incompatibles avec la vraie religion, et qui renversent de fond en comble la moralité des action humaines. En voici quelques exemples.

Je mets au premier rang le destin des stoïciens, et l'astrologie judiciaire, qui, supposant que tout arrive par une nécessité interne et inévitable (1), rendent les hommes de simples instru-

(1) Tout sentiment contraire à la liberté de l'homme est l'éponge de la morale, du droit naturel et de la religion même. Quand, par impossible, on pourrait supposer que toutes les actions humaines sont nécessaires, ce serait-là un mystère que les hommes ne devraient pas

mens de leurs propres actions, dont ils ne sont pas plus responsables sur ce pied-là, qu'une horloge ne l'est du mouvement de ses roues.

Un autre dogme fort approchant, c'est cette enchaînure nécessaire des causes et des effets qui, selon quelques-uns, a été établie par le Créateur sous certaines règles si immuables, qu'il ne s'est réservé, à ce qu'ils prétendent, aucun pouvoir d'y faire le moindre changement, pas même dans les cas particuliers.

C'est encore une opinion pernicieuse, que de se figurer la divinité comme faisant, pour ainsi dire, un infâme trafic des péchés des hommes, et permettant de les racheter avec de l'argent et autres sortes d'offrandes, ou par de vaines cérémonies, ou par quelques formulaires de paroles prononcées en certains tems, sans que l'on travaille d'ailleurs à réformer sa vie, et à devenir gens de bien. Il faut joindre à cela la sotte imagination de ceux qui croient que la divinité prend plaisir à des inventions humai-

---

savoir : il faudrait toujours qu'ils se crussent libres ; autrement ils tomberaient dant l'inaction par une suite même de leur disposition naturelle ; ils s'abandonneraient à la merci de cette nécessité inévitable. Aussi voit-on que ceux qui ont voulu détruire la liberté, n'ont pu en nier le sentiment, illusoire selon eux.

[redacted]

nes, ou à des genres de vie qui ne s'accordent point avec la constitution de la société humaine, ou d'une société civile réglée sur les maximes de la droite raison et de la loi naturelle.

Toute superstition donnant des idées basses de la nature et du culte de la divinité, est aussi contraire à la vraie religion.

Il faut dire la même chose du sentiment de ceux qui s'imaginent que la dévotion seule, comme ils l'appellent, suffit sans la probité, ou sans la pratique de ce qu'on doit au prochain; ou de ceux qui croient qu'ils peuvent non-seulement satisfaire pour eux-mêmes à leurs devoirs envers Dieu, mais avoir encore quelque chose de reste, et faire part à autrui de ces prétendues œuvres de surérogation; ou de ceux qui attribuent à la divinité une lâche tolérance des crimes commis avec adresse, et une si grande indulgence pour certains péchés, tels que sont ceux que l'on appelle de *galanterie*, que de les regarder comme des bagatelles, et de s'en divertir même; ou de ceux qui se flattent que Dieu agrée les prières qu'on lui adresse pour le supplier d'envoyer quelque malheur à des gens qui ne l'ont point mérité (1), afin que par là on ait occasion de faire

(1) Comme ceux qui prient Dieu qu'il se fasse bien

bien ses affaires ; ou de ceux qui prétendent que tout est permis et de bonne guerre contre des gens d'une religion différente de la nôtre ; et autres semblables opinions, qui tendent à détruire la religion et la morale, sous prétexte de piété.

§. IV. 2. Se bien connaître soi-même. Devoirs qui résultent de cette connaissance.

Après avoir éloigné toutes les fausses idées de la divinité, chacun doit travailler principalement à se faire une juste idée de lui-même et de sa propre nature.

Cette connaissance de soi-même, bien entendue, mène l'homme d'abord à la découverte de son origine, et en même tems du personnage, pour ainsi dire, dont il est chargé dans ce monde par une suite nécessaire de sa condition naturelle ; car il apprend par-là qu'il n'existe pas de lui-même, et qu'il doit la vie à un principe plus relevé ; qu'il est orné de facultés beaucoup plus nobles que celles des bêtes ; qu'il n'est pas seul ici-bas, ni né pour lui seulement, mais qu'il fait partie du genre humain, etc. De là naissent diverses conséquences qu'il est bon d'envisager un peu en détail.

---

des naufrages sur leurs côtes. Voyez le *Discours sur le Bénéfice des lois*, Ire partie.

[redacted]

L'homme étant donc soumis à l'empire de Dieu, il est tenu, selon la mesure des talens qu'il a reçus de ce Créateur et Maître souverain, de le servir et de l'honorer, comme aussi de pratiquer envers ses semblables les lois de la sociabilité.

Dieu nous ayant donné un entendement pour nous servir de flambeau dans toute notre conduite, il s'ensuit de là que l'on ne doit point agir à l'étourdie ou à l'aventure, mais se proposer toujours une fin déterminée, possible et légitime, et diriger convenablement à cette fin, tant nos propres actions, que les autres moyens nécessaires pour y parvenir. De plus, le vrai et le droit étant constamment uniformes, il faut toujours porter un même jugement (1) de choses semblables, et, après avoir une fois bien jugé, ne se démentir jamais.

Notre volonté et nos désirs ne doivent ni anticiper le jugement droit de notre esprit, ni s'opposer à ses décisions; ou, pour dire la même

---

(1) Le principal usage de cette règle regarde les cas où l'on est tenté de juger différemment des mêmes choses, selon qu'on a quelque intérêt qu'elles soient justes ou non. Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. IV, §. 6, note 3 de la nouvelle édition.

[redacted]

chose en d'autres termes, il ne faut jamais rien rechercher qu'après une mûre délibération, ni jamais agir contre ses propres lumières.

Si nous venons ensuite à prendre un état de nos forces, nous les trouverons renfermées dans des bornes fort étroites. Il y a une infinité de choses dans l'univers qui ne tombent point sous notre direction, ou aux effets desquelles nous ne saurions résister en aucune sorte. Il y en a d'autres qui ne sont pas à la vérité entièrement au-dessus de nos forces, mais dont l'exécution peut être empêchée par quelque cause plus puissante. D'autres, enfin, ne cèdent à nos efforts que quand ils sont aidés et soutenus par l'adresse.

Ce qui dépend le plus de nous, c'est notre libre-arbitre, surtout en ce qui concerne la production des actions propres à un animal raisonnable. Chacun doit donc travailler principalement à user de ses facultés et de ses forces d'une manière conforme aux maximes de la droite raison : c'est le vrai et unique fondement de la probité sincère, et du mérite solide, comme aussi du bonheur de la vie : car l'homme ne saurait se promettre ici-bas, par les seules lumières de la raison, d'autre félicité que celle qui provient d'une sage direction de ses facultés, aidée des secours ordinaires de la Providence.

Pour les choses qui sont hors de nous, avant que de rien entreprendre à leur égard, il faut bien examiner si elles sont proportionnées à nos forces, si elles contribuent à l'acquisition de quelque fin légitime, et si elles valent la peine qu'elles nous donneront. Lors qu'après une mûre délibération, on a jugé à propos de s'y engager, il est d'un homme sage de faire tous ses efforts pour venir à bout de son entreprise. Mais il faudrait être bien sot pour se roidir en vain contre le torrent, et pour ne pas s'accommoder aux choses, lorsqu'elles ne veulent point s'accommoder à nous. Comme donc toutes les fois que la prévoyance humaine est de quelque usage, on ne doit point abandonner l'événement au caprice du hasard, d'autre côté, après avoir fait tout ce qui dépendait de nous, il faut de bonne heure se consoler des accidens imprévus, ne pas se reposer avec trop d'assurance sur le présent, mais n'anticiper pas non plus l'avenir par des inquiétudes et des craintes superflues, éviter également de s'enorgueillir dans la prospérité, et de perdre courage dans l'adversité.

§. V. 3. Régler ses désirs conformément au juste prix des choses. Comment il faut rechercher l'estime ou l'honneur.

Une autre connaissance bien nécessaire pour

[redacted]

perfectionner notre ame, c'est de savoir le juste prix des choses qui excitent ordinairement nos désirs ; car de là dépend le degré d'empressement avec lequel il est permis de les rechercher.

La plus éblouissante, et celle que l'on juge la plus propre à toucher les grandes ames, c'est la haute idée que les autres ont de notre mérite, et de nos avantages personnels : opinion d'où naît ce que l'on appelle honneur ou gloire. Voici en quels sentimens on doit être là-dessus.

Il ne faut rien oublier pour tâcher d'acquérir et (2) de conserver l'estime simple, c'est-à-dire la réputation d'honnête homme. Que si, malgré tous ses soins, on ne peut imposer silence à la calomnie, ni dissiper l'injuste prévention où les autres sont entrés à notre égard, on doit alors se consoler par le témoignage favorable de sa

---

(1) On le doit, non-seulement pour son propre intérêt (car pour engager les autres à nous vouloir du bien et à nous en faire, il ne suffit pas d'être honnête homme, il faut encore qu'ils ne doutent pas qu'on le soit), mais encore parce qu'en négligeant la réputation d'honnête homme on donne lieu de croire qu'on ne fait pas soi-même assez de cas de la probité. C'est avoir honte en quelque manière d'être homme de bien, et en détourner les autres, au lieu de les y porter comme on le devrait.

propre conscience, et par la vue d'un Dieu qui connaît notre innocence.

Pour ce qui regarde l'estime de distinction, que l'on nomme honneur ou gloire, elle ne mérite d'être recherchée qu'autant qu'elle suit les belles actions, qui tendent à l'avantage de la société humaine, ou autant qu'elle met plus en état de produire de pareilles actions. Quelque grande même et quelque bien fondée qu'elle soit, il faut prendre garde de ne s'enorgueillir jamais, et d'éviter tout soupçon de fierté et d'arrogance. Que si, après avoir fait tout ce qu'on a pu, on ne trouve pas l'occasion de mettre à profit son mérite, et de l'exposer, pour ainsi dire, au grand jour, la raison veut que l'on s'en console, et qu'on attende patiemment un tems plus favorable, puisqu'il ne dépend pas de nous de nous fabriquer une fortune à notre gré. Mais rien n'est plus impertinent que de tirer vanité de choses frivoles ou indifférentes en elles-mêmes; et il faut être bien scélérat, pour se faire jour par de mauvaises voies à la gloire et aux honneurs, ou pour y aspirer afin d'être en état de satisfaire à son aise ses passions, et d'insulter impunément ses inférieurs.

§. VI. Comment on peut rechercher les richesses.

Après l'honneur viennent ces sortes de choses extérieures que l'on appelle biens ou richesses, et dont on a besoin non-seulement pour se conserver soi-même, mais encore pour la subsistance de quelques autres personnes, que l'on est souvent obligé d'entretenir. Cependant, comme nos besoins ne sont pas infinis, et que la nature fournit toujours abondamment de quoi y satisfaire; comme d'ailleurs on est réduit à la nécessité inévitable de tout quitter en mourant, la raison veut que l'on donne de justes bornes à ce désir d'amasser, qui pour l'ordinaire n'en a point, et qu'on fasse un bon usage de ce que l'on a acquis. Il faut donc éviter également les excès de l'avarice et de la prodigalité, et à plus forte raison ne pas chercher à s'enrichir par de mauvaises voies, ni se servir de ses biens à entretenir des inclinations vicieuses. D'ailleurs, toutes les richesses étant sujettes à périr par divers accidens, on doit se mettre dans une telle disposition d'esprit, qu'on puisse aisément en supporter la perte en cas de malheur.

§. VII. Comment il faut rechercher les plaisirs.

Outre l'honneur et le désir des richesses, les hommes sont encore fort sensibles au plaisir. Il

[redacted]

y a des plaisirs innocens et des plaisirs criminels. Les derniers sont toujours défendus ; mais il n'y a point de mal à goûter les autres, pourvu qu'on en use avec modération et avec sobriété. Comme on peut sans crime fuir la douleur, qui tend à la destruction de notre corps, tant que rien ne nous oblige de la souffrir patiemment, la raison ne nous défend pas non plus de rechercher le plaisir, qui est si fort ami de notre nature. Elle veut seulement qu'on s'abstienne des plaisirs criminels, qui entraînent après eux des pertes considérables, de la honte et de l'opprobre, mille dangers, mille chagrins, mille douleurs, et qu'à l'égard des plaisirs même les plus innocens, on ne s'y plonge pas d'une manière à ruiner les forces de son corps et de son esprit, à dissiper des biens que l'on pourrait employer plus utilement, et à se mettre hors d'état de vaquer aux fonctions et aux affaires indispensables dont on est chargé.

§. VIII. 4. Il faut soumettre les passions à l'empire de la raison.

Enfin, le soin de notre ame demande que chacun travaille de tout son possible à se rendre maître de ses passions, qui, pour la plupart, lorsqu'on leur lâche la bride, ruinent non-seu-

lement la santé du corps et la vigueur de l'esprit, mais encore offusquent et pervertissent le jugement, et éloignent considérablement du chemin de la vertu : de sorte que la modération de ces mouvemens naturels est, pour ainsi dire, le principe physique de tout ce qu'il y a de sagesse et de probité parmi les hommes. Entrons dans quelque détail.

La joie est par elle-même très-convenable à notre nature : mais elle ne doit pas se montrer hors de saison, ni être excitée par des sujets qui ne le méritent pas, ni nous porter à des choses déshonnêtes, ou à des puérilités.

La tristesse ronge, pour ainsi dire, l'ame et le corps. Il faut donc la chasser, autant qu'il est possible, et ne s'y laisser aller même avec modération que quand l'humanité nous engage à déplorer les malheurs d'autrui, ou à nous affliger de la mort de quelqu'un, ou lorsqu'il s'agit (1)

(1) On peut aller ici même dans l'excès. En vain les esprits faibles prennent-ils la tristesse et les mortifications pour un apanage de la vraie repentance. La meilleure repentance, c'est de travailler à se corriger, et la tristesse n'est pas pour cela un bon secours. Pour s'acquitter de son devoir avec succès, il faut y vaquer avec plaisir, et ce n'est pas le moyen d'y vaquer avec plaisir, que de se plonger dans la tristesse.

de témoigner un sincère repentir de quelque mauvaise action.

L'amour est la passion favorite de notre nature. Pour le rendre raisonnable, il faut qu'il ait un objet permis, et digne de notre attachement; qu'on ne cherche point à le satisfaire par quelque voie déshonnête, et qu'il ne dégénère point en maladie, de manière que l'on se rende incapable de toute autre chose, et que quand on vient à perdre ce que l'on aime, on en soit inconsolable.

La haine est une passion bien incommode, et pour ceux qu'elle possède, et pour ceux qui en sont l'objet. Il faut donc l'étouffer autant qu'il est possible, et être bien sur ses gardes, dans la crainte qu'elle ne nous porte à quelque chose de contraire à notre devoir. Que s'il y a quelqu'un qui mérite absolument d'être haï, nous devons faire en sorte que notre aversion pour lui ne nous cause à nous-mêmes une émotion violente et un chagrin incommode.

L'envie n'a rien que de vilain et d'infâme: elle nuit souvent à autrui; mais elle produit toujours de mauvais effets dans le cœur de celui qui en est entiché, puisqu'elle le dévore et le consume, comme la rouillure fait le fer.

L'espérance, quelque douce qu'elle soit en

elle-même, doit être réglée de telle manière, qu'elle ne nous jette pas dans une espèce de langueur, et que notre cœur ne se fatigue pas inutilement à courir après des choses vaines, incertaines, ou au-dessus de nos forces; ou à former toujours de nouveaux projets sans que la possession d'aucune chose puisse fixer nos désirs et notre attente.

La crainte est une passion ennemie de l'esprit humain, et d'ailleurs entièrement inutile. Je sais bien qu'on la regarde comme la mère de la précaution, et par conséquent de la sûreté. Mais cette précaution peut être produite, sans aucun mouvement de frayeur, par une prudence tranquille et une circonspection ferme et assurée.

La colère est la plus violente et en même tems la plus pernicieuse de toutes les passions. Bien loin d'être d'un grand secours à la valeur et à la fermeté dans les périls, comme on se l'imagine ordinairement, elle ne fait qu'aveugler et mettre hors d'eux-mêmes ceux qui s'y laissent emporter. C'est une courte fureur, dont il faut prévenir et réprimer les accès, autant qu'il nous est possible.

Le désir de vengeance a beaucoup de rapport avec la colère. Du moment qu'il va au-delà des bornes d'une défense légitime et modérée, qu'exige le soin de notre conservation et le

[redacted]

maintien de nos droits, c'est une passion entièrement criminelle.

§. IX. Jusqu'où est nécessaire l'étude des arts et des sciences.

Voilà, à peu près en quoi consistent les soins auxquels chacun est indispensablement tenu par rapport à son ame. Il y a encore une autre sorte (1) de culture, qui, quoiqu'elle ne soit pas absolument nécessaire pour se bien acquitter des devoirs communs à tous les hommes, est très-propre à orner et perfectionner nos facultés, et à rendre la vie plus commode et plus agréable ; c'est celle qui consiste dans l'étude des arts et (2) des sciences.

---

(1) Voyez la dissertation de M. Buddeus, intitulée *de Culturâ ingenii*, qui est la Ve parmi ses *Selecta juris et gentium*, et dans laquelle on trouvera plusieurs bonnes remarques sur cette matière.

(2) Voyez mon discours sur l'utilité des lettres et des sciences par rapport au bien de l'état, inséré dans le recueil de Discours sur diverses matières importantes ; tome II, édit. de 1731. Il y a des connaissances nécessaires à tout le monde, il y en a d'utiles à tout le monde, il y en a qui ne sont nécessaires ou utiles qu'à certaines personnes, c'est-à-dire, à ceux qui ont embrassé un certain art, ou une certaine science. Il est clair, que

Personne ne doute de l'utilité des arts qui servent aux besoins ou aux commodités de la vie.

A l'égard des sciences, il y en a d'utiles, de curieuses et de vaines.

Je mets au rang des sciences utiles la logique, qui enseigne à raisonner juste et méthodiquement; toutes les sciences qui ont du rapport à la morale; la médecine, et les parties des mathématiques qui ont quelque influence sur les arts nécessaires pour procurer et augmenter ce qui sert aux besoins ou aux commodités de la vie.

Par sciences curieuses, j'entends celles qui ne sont pas d'un si grand usage, que sans elles on vécût d'une manière moins sociable ou moins commode, mais qui servent seulement à satisfaire une innocente curiosité, et à orner notre

---

chacun doit rechercher et apprendre aussi exactement qu'il lui est possible, tout ce qui est nécessaire non seulement à tous les hommes, mais encore à ceux de son métier ou de sa profession. Pour ce qui est des connaissances utiles ou à tout le monde, ou par rapport à l'art ou la science que l'on professe, il faut en acquérir tout autant que la situation où l'on se trouve le permet. Il y aurait là-dessus bien des choses à dire; mais en voilà assez pour une note, et pour donner quelques ouvertures à ceux qui voudront pousser ces idées.

[redacted]

esprit de belles et agréables connaissances. Telles sont la physique, les parties purement spéculatives des mathématiques, la critique, les langues, la poésie, l'éloquence, l'histoire universelle, etc.

J'appelle sciences vaines, celles qui ont pour objet ou des faussetés manifestes, ou des choses frivoles et entièrement inutiles.

Il est indigne de l'homme de perdre son tems à étudier aucune science du dernier ordre. Mais quiconque ne veut pas être un poids inutile sur la terre, à charge à soi-même et aux autres, doit s'occuper autant qu'il en a les moyens et l'occasion, à quelqu'une des premières, ou bien apprendre quelque art. Il faut donc de bonne heure embrasser une profession honnête et convenable, selon qu'on y est appelé et déterminé par son inclination particulière, par une disposition naturelle de corps ou d'esprit, par la naissance, par les biens de la fortune, par l'autorité de ses parens; par l'ordre du souverain, par l'occasion, ou par la nécessité.

§. X. En quoi consiste le soin du corps.

Quoique le soin de l'ame que nous venons d'expliquer, soit le plus difficile et le plus considérable, on ne doit pourtant pas négliger le

soin du corps, ces deux parties ayant ensemble une liaison si étroite, que l'une ne saurait être mal disposée sans que l'autre en souffre.

Il faut donc (1) entretenir et augmenter, au-

---

(1) Il y a ici deux extrémités à éviter : l'une, d'avoir trop de soin de son corps; l'autre, de n'en avoir pas assez. La première jette dans la mollesse, source de bien des vices : on tombe souvent dans l'autre sans avoir dessein de nuire à son corps, et sans croire même que ce que l'on fait y contribue. Tel est le cas de ceux qui s'abandonnent à des passions violentes, à l'ivrognerie, ou à l'oisiveté, toutes choses qui sont plus ou moins contraires à la santé. Le juste milieu consiste : I. à conserver notre corps, et à le maintenir en son entier autant qu'on peut. II. A tenir toutes ses parties en bon état, autant qu'il dépend de nous; d'où il paraît que le soin de la beauté, qui est un ornement naturel, n'a rien de blâmable par lui-même, mais seulement lorsqu'on le pousse trop loin, et qu'on le rapporte à une mauvaise fin. Il n'est pas même permis de détruire ce présent de la libéralité divine, sous ombre de vertu ou de piété, comme faisaient ces filles ou femmes chrétiennes, dont parle l'histoire ecclésiastique, qui se déchiquetaient le visage, pour ne pas exciter dans les hommes des désirs criminels. S. Ambroise rapporte et désapprouve l'exemple d'un jeune homme d'Etrurie, qui fit la même chose pour ne point donner de tentation aux femmes : exemple qu'il tire, dit-il, des anciennes fables : *Hetruscum juvenem veteres fabulæ ferunt, quum propter admirandam*

[redacted]

tant qu'il est possible, les forces naturelles du corps, par des alimens et des travaux convenables; et ne pas les ruiner par les excès du manger et du boire, ou des plaisirs de l'amour, par des travaux hors de saison et non nécessaires, ou par quelque autre sorte d'intempérance. D'où il s'ensuit, que la gourmandise, l'ivrognerie, et en général toute sorte de débauche, doit être soigneusement évitée. De plus, les passions violentes et déréglées étant des dispositions fâcheuses, qui portent non-seulement les hommes à troubler la société, mais qui sont en-

---

oris proprii pulchritudinem in amorem accenderet fœminas, stigmatibus inarasse vultum suum, ne qua eum adamare posset. Videro utrum castus sit animus : adfectus tamen non innocens, propter quem in se ipse animadverteret. Exhort. ad Virgin., col. 127, a. édit. Paris 1569. Origène qui, comme on sait, se rendit eunuque, fondé sur un passage des évangiles très-mal entendu, témoignait par-là qu'il n'entendait guères les principes les plus évidens de la loi naturelle. Il faut dire la même chose des anciens prêtres de Baal, d'Isis, de Cybèle, de Bellone, etc., qui se faisaient des incisions, ou se fouettaient jusqu'à faire ruisseler le sang de leurs corps; en quoi les pénitens de l'Eglise romaine, ou soi-disant tels, ne les imitent pas mal, surtout dans les processions publiques de quelques endroits.

core fort nuisibles à la santé de celui-là même en qui elles se trouvent, on ne doit rien oublier pour les dompter et les réduire, autant qu'il est possible, aux justes bornes de la médiocrité. Et comme il y a plusieurs dangers dont on peut se garantir en allant au-devant avec une courageuse résolution, il faut aussi bannir de notre cœur la timidité, et le rassurer de bonne heure contre l'appréhension de tout accident fâcheux auquel notre corps peut être exposé.

§. XI. Si l'on a quelque pouvoir sur sa propre vie.

Personne ne s'étant donné la vie à lui-même, mais chacun la tenant de la libéralité de Dieu, il est clair encore que l'homme n'a pas un pouvoir absolu sur sa propre vie, en sorte qu'il puisse en terminer le cours au moment qu'il lui en prend fantaisie; mais il doit attendre patiemment d'être appellé par celui qui l'avait mis dans ce poste.

Cependant, comme tout homme peut et doit se rendre utile à autrui en quelque manière, et qu'il y a certains travaux qui, ou par eux-mêmes, ou par le degré d'application avec lequel on s'y attache, contribuent à avancer le tems de la vieillesse, ou le terme de la mort, il est sans contredit permis, et même louable, d'abréger

[redacted]

vraisemblablement ses jours par de tels travaux, lorsqu'en les soutenant on peut faire valoir ses talens d'une manière plus avantageuse à la société humaine, que si l'on avait vécu encore quelque tems.

De plus, il arrive souvent qu'on a tout lieu de croire qu'un grand nombre de gens seraient perdus, si quelque peu d'autres ne s'exposaient en leur faveur à un danger fort apparent de périr eux-mêmes. En ce cas-là, il ne faut point douter qu'un souverain légitime n'ait droit d'obliger ses sujets, sous des peines très-rigoureuses, à ne pas fuir le péril, quelque grand qu'il soit. On peut même s'y offrir de son pur mouvement, lorsqu'on ne voit pas d'autres raisons plus fortes qui en détournent, et qu'il y a quelque lieu d'espérer que cela servira à sauver ceux pour qui l'on expose sa vie: bien entendu d'ailleurs qu'ils méritent d'être rachetés par un si haut prix; car il faudrait être fou pour vouloir sans aucun fruit faire compagnie à une personne qui va mourir infailliblement, et il ne serait pas moins absurde qu'un homme de grand mérite se sacrifiât pour un faquin. Du reste, la loi naturelle ne veut nullement que l'on préfère toujours la vie d'un autre à la sienne propre; au contraire, toutes choses d'ailleurs égales, chacun peut s'intéresser

davantage à sa propre conservation qu'à celle d'autrui.

Mais pour ceux qui exposent leur vie, ou qui se donnent la mort eux-mêmes, uniquement poussés par l'ennui des incommodités et des chagrins auxquels la vie humaine en général est ordinairement sujette, ou par l'aversion et l'horreur de (1) certains maux qui ne les auraient pas rendus méprisables à la société humaine, ou par la crainte de quelques douleurs qui, supportées patiemment et courageusement, auraient tourné à l'avantage des autres, en leur fournissant un exemple de constance, ou par une vaine ostentation de fidélité, ou de bravoure, tous ces gens-là pèchent certainement contre la loi naturelle.

§. XII. De la juste défense de soi-même.

Le soin de se conserver, qui est inspiré à chacun et par un très-vif sentiment de l'amour-pro-

(1) Comme quand une femme se tue pour empêcher qu'on ne lui ravisse l'honneur, après avoir d'ailleurs résisté autant qu'il lui a été possible ; car les gens sages et raisonnables n'en estiment pas moins celle qui a succombé à une force majeure. Voyez mon Traité de la Morale des pères de l'église, chap. XV, §. 7 et suiv., et ce que j'ai dit sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix* ; liv. II, chap. XIX, num. 5, §. 5, note 16; comme auss

[redacted]

pre, et par la raison même, renferme aussi (1) le soin de se défendre, d'où il résulte souvent un conflit apparent entre ce que l'on se doit à soi-même, et ce que l'on doit à autrui, par la nécessité où l'on se trouve réduit, ou de repousser le danger dont on est menacé en faisant du mal à celui qui veut nous en faire, ou de souffrir soi-même un mal considérable, et quelquefois même de périr. Voyons donc comment on doit ménager cette juste défense de soi-même.

On se défend, ou sans faire du mal à l'agresseur, c'est-à-dire, en prenant de si bonnes précautions, qu'il ne soit pas sûr de trouver son compte à nous insulter, ou qu'il ait même tout lieu de craindre un mauvais succès de son entreprise, ou bien en lui faisant du mal jusqu'à le tuer, s'il en est besoin.

§. XIII. Il est permis de repousser la force par la force jusqu'à tuer un injuste agresseur.

Que la première sorte de défense soit permise et entièrement innocente, c'est de quoi personne ne saurait raisonnablement douter.

---

sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. IV, §. 19, note 3 de la nouvelle édition.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. V.

Mais on peut former quelque difficulté au sujet de la dernière. Car, dira quelqu'un, si l'on tue l'agresseur, le genre humain ne fait-il pas par-là une perte aussi considérable que si l'on se laissait tuer soi-même? D'ailleurs, doit-on se résoudre à détruire une créature semblable à nous, avec laquelle on est obligé de vivre sociablement? et la liberté de repousser la force par la force n'expose-t-elle pas la société humaine à de plus grands troubles, que si l'on prend le parti ou d'éviter par la fuite le danger qui nous menace, ou de souffrir patiemment les insultes de l'agresseur, lorsqu'on ne trouve pas le moyen de se sauver?

Toutes ces raisons pourtant ne sont pas assez fortes pour rendre (1) illicite la défense de soi-

---

(1) Cette défense est non-seulement permise, mais encore il y a pour l'ordinaire une vraie obligation de travailler par-là à sa propre conservation. L'objection même tirée du danger de la damnation éternelle, que court l'agresseur si on le tue, n'est, bien examinée, d'aucune force. Voyez sur tout ceci ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. V, §. 2, note 5 de la nouvelle édition, et sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. I, chap. III, §. 2, note 7, comme aussi en divers endroits de mon Traité de la Morale des pères, où j'ai examiné les passages de plusieurs

[redacted]

même à main armée ; car si quelqu'un veut qu'on ait des égards pour lui, et qu'on le traite doucement, il faut qu'il se montre dans des dispositions qui ne l'en rendent pas indigne, et qui permettent d'agir sûrement avec lui sur ce pied-là. Les lois de la sociabilité étant établies pour la conservation et l'utilité commune du genre humain, on ne doit jamais les interpréter d'une manière qui tournerait à la destruction de chaque personne en particulier qui voudrait les observer. Lors donc que quelqu'un travaille à me perdre, rien ne m'oblige à me trahir moi-même, pour laisser le champ libre à la malice d'un scélérat. Si je lui fais du mal, ou que je le tue même dans une telle rencontre, tant pis pour lui ; il ne saurait s'en prendre qu'à soi-même, puisqu'il m'a réduit à cette nécessité. Tous les biens que nous tenons ou de la nature, ou de notre propre industrie, nous deviendraient certainement inutiles, si lorsqu'un injuste agresseur veut nous en dépouiller, il n'était jamais permis d'opposer la force à la force ; le vice triompherait hautement de la vertu, et les gens de bien se verraient exposés sans ressource à être tous les jours la proie

---

de ces anciens docteurs, qui condamnaient absolument la défense de soi-même à main armée.

infaillible des méchans. Proscrire donc toute défense de soi-même faite à main armée, ce serait établir une maxime qui, bien loin de servir à l'entretien de la paix, tendrait manifestement à la ruine du genre humain.

§. XIV. On ne doit pourtant pas en venir toujours à la dernière extrémité contre ceux qui veulent nous faire du mal injustement.

On ne doit pourtant pas en venir toujours à la dernière extrémité contre un injuste agresseur; mais il faut auparavant tâcher de se garantir de ses insultes par quelque autre voie plus sûre et moins violente; se bien retrancher, par exemple, fermer toutes les avenues à celui qui se met en état de fondre sur nous, l'exhorter à revenir de sa fureur, etc. La prudence veut même (1) que, si on le peut sans s'incommoder beaucoup, on se tire d'affaire en souffrant une légère injure, et qu'on relâche quelque chose de son droit, plutôt que de s'exposer à un plus grand danger en

---

(1) C'est ce que demande aussi l'humanité et la charité. L'agresseur est homme : par cette seule raison il faut épargner sa vie autant qu'on le peut sans mettre en danger la sienne propre, quoiqu'on ne lui fît aucun tort, proprement ainsi nommé, si l'on usait de son droit.

[redacted]

se défendant mal-à-propos, surtout si l'agresseur n'en (1) veut qu'à une chose qui peut être aisément réparée ou compensée. Mais lorsqu'il n'y a pas moyen de se mettre en sûreté par cette voie, ou par quelque autre semblable, on peut sans scrupule se porter aux dernières extrémités contre celui qui ne fait pas difficulté de travailler à nous perdre.

§. XV. Jusqu'où s'étend le droit de se défendre soi-même, dans l'indépendance de l'état de nature.

Mais, pour connaître plus distinctement les justes bornes de la défense légitime de soi-même, il faut la considérer ou par rapport à ceux qui vivent dans l'indépendance de l'état de nature, ou par rapport à ceux qui dépendent d'un gouvernement civil.

Dans l'état de nature, si l'agresseur s'obstine à nous insulter, sans être touché d'aucun repentir de ses mauvais desseins qui le porte à vouloir désormais vivre en paix avec nous, on peut le

---

(1) C'est-à-dire, s'il ne se propose pas directement et uniquement de nous ôter la vie, mais seulement au cas qu'on lui résiste pour l'empêcher de ravir quelque chose de nos biens, qui est de peu de valeur, ou que l'on peut recouvrer d'une autre manière. Voyez ci-dessous, §. 23.

[redacted]

repousser de toutes ses forces, en le tuant même, s'il est besoin; et cela non-seulement lorsqu'il attaque directement notre vie, mais encore s'il ne veut que nous battre, nous meurtrir, nous blesser, nous dépouiller de notre bien, ou nous maltraiter de quelque autre manière, sans avoir dessein de nous tuer; car on n'a aucune assurance (1) que de ces commencemens il n'en viendra pas à de plus grandes injures; et dès-là qu'un homme se déclare notre ennemi, il n'a nul sujet de se

(1) On a tout lieu, au contraire, de le présumer. Quelque petite que soit l'injure, comme elle part d'une malice soutenue, et qui agit avec délibération, l'agresseur découvre des sentimens plus dangereux à notre égard que ne ferait celui qui, emporté par quelque passion violente, aurait voulu nous faire une injure beaucoup plus grande, et s'en serait abstenu depuis, pour peu qu'il eût témoigné de repentir. Ainsi le désir de nuire peut être regardé comme illimité : par conséquent le droit de résister doit l'être aussi. D'ailleurs l'agresseur n'a pas plus de droit de faire de petites injures, que les plus grandes; et une petite injure, souvent réitérée, devient par-là grande. Après tout, il suffit que la continuation marque de plus en plus des dispositions d'ennemi, contre les effets desquelles on ne saurait trop se précautionner, de peur que cela même qu'on les souffre, n'enhardisse l'agresseur à un plus haut point qu'il n'aurait osé d'abord y penser ou l'entreprendre.

[redacted]

plaindre qu'on le repousse comme on peut et à toute outrance. Si l'on n'avait pas un droit illimité d'agir contre une personne qui ne cesse de nous faire des injures médiocres, ce serait alors que la vie humaine deviendrait insociable, car les gens les plus retenus et les plus pacifiques seraient le jouet de la malice des insolens et des scélérats.

§. XVI. Comment ce droit est limité dans une société civile.

Mais dans une société civile, on ne peut légitimement avoir recours pour se défendre, aux voies de la force, que quand les circonstances du tems ou du lieu ne nous permettent pas d'implorer le secours du magistrat contre une insulte qui expose à un danger pressant notre vie, ou quelque autre bien équivalent ou irréparable (1).

(1) Tels sont ceux qui n'entrent point en commerce, comme les membres de notre corps, ou leur usage libre, l'honneur d'une femme chaste, etc. Cela a lieu aussi à l'égard des choses qui, quoique susceptibles de réparation, sont sur le point de nous être ravies dans un tems qu'on ne connaît point celui qui veut nous les enlever, ou qu'on ne voit pas jour à espérer d'en tirer raison d'une autre manière. C'est pour cela que les lois de divers peuples, et la loi même de Moïse, permettaient de tuer un voleur de nuit.

[redacted]

§. XVII. Du tems auquel on peut en faire usage dans l'état de nature.

Pour ce qui est du tems auquel on peut actuellement user du droit d'une juste défense, voici les règles qu'il faut suivre là-dessus.

Dans l'indépendance de l'état de nature, quoique chacun puisse et doive présumer que les autres sont disposés à s'acquitter envers lui des devoirs de la loi naturelle, tant qu'il n'a pas des preuves manifestes du contraire, cependant, comme tous les hommes ont du penchant au mal, on ne doit jamais s'endormir si fort sur la bonne foi d'autrui, qu'on ne prenne de bonne heure des mesures innocentes pour se mettre à couvert de toute insulte. La prudence veut que l'on ferme, par exemple, les avenues à ceux qui voudraient tramer quelque chose contre nous; que l'on tienne des armes prêtes, qu'on lève des troupes, qu'on se ménage du secours en cas de besoin par des alliances; qu'on épie soigneusement toutes les démarches de ceux qui nous donnent quelque ombrage; qu'on use, en un mot, de toutes les autres précautions de cette nature qui paraissent nécessaires. Un simple soupçon uniquement fondé sur la corruption générale des hommes, ne nous autorise pas à pousser les

[redacted]

choses plus loin, et l'on n'est pas en droit pour cette seule raison d'attaquer quelqu'un sous prétexte de le prévenir, quand même on verrait qu'il devient trop puissant, surtout s'il ne s'est agrandi que par une innocente industrie, ou par un effet de son bonheur, sans opprimer qui que ce soit.

Lors même qu'un homme qui est en état de nuire, paraît disposé à le faire actuellement, cela seul ne nous fournit pas encore un sujet suffisant de le prévenir de notre chef (1), tant qu'il ne paraît pas en vouloir aussi à nous, à moins qu'on ne soit d'ailleurs engagé, en vertu de quelque alliance, à secourir celui qui est menacé de quelque insulte par un plus puissant que soi; et en ce cas-là on doit épouser avec d'autant plus d'ardeur les intérêts de l'offensé, qu'on a ordinairement tout lieu de craindre qu'après l'avoir

(1) On peut, et on doit même, si on se sent assez fort, secourir toute personne maltraitée par une autre, encore même qu'elle n'implorât pas notre secours : il suffit qu'elle l'accepte. C'est à quoi engagent les lois de l'humanité, indépendamment de toute convention et de toute liaison particulière. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. V, §. 6, note 3; et ci-dessous, liv. II, chap. XVI, §. 11, à la fin.

accablé il se tournera contre nous, et fera servir sa première victoire comme d'instrument pour une nouvelle.

Mais lorsqu'on a des preuves certaines qu'une personne cherche effectivement l'occasion et les moyens de nous faire du mal à nous-mêmes, quoique ses desseins n'aient pas encore éclaté, on peut dès-lors commencer à se mettre en état de défense, et prévenir l'agresseur au milieu de ses préparatifs; bien entendu qu'il ne reste d'ailleurs aucune espérance de le ramener par des exhortations amiables, ou qu'en usant de cette voie de douceur, on ne coure pas risque de porter du préjudice à ses propres intérêts. Il faut donc tenir ici pour l'agresseur celui qui forme le premier dessein de nuire, et se dispose le premier à l'exécuter, quoiqu'il arrive ensuite que l'autre faisant plus de diligence, commence les actes déclarés d'hostilité; car la juste défense de soi-même ne demande pas toujours qu'on reçoive le premier coup, ou qu'on ne fasse que parer et repousser ceux qu'un agresseur nous porte actuellement.

Au reste, dans l'état de nature dont il s'agit, on a droit, non-seulement de repousser le danger présent dont on est menacé, mais encore, après s'être mis à couvert, de poursuivre l'agres-

[redacted]

seur jusqu'à ce qu'il nous ait donné de bonnes sûretés pour l'avenir ; et voici la règle qu'il faut suivre là-dessus. Si l'offenseur, touché de repentir, vient de lui-même nous demander pardon, et offre de nous dédommager du mal qu'il peut nous avoir fait, on doit se réconcilier avec lui, sans en exiger d'autre assurance qu'une nouvelle protestation de vivre désormais paisiblement avec nous ; car quand une personne fait, de son pur mouvement, une pareille démarche, c'est une marque suffisante de la sincérité du changement de ses sentimens à notre égard. Mais lorsqu'un agresseur ne pense à témoigner quelque déplaisir de nous avoir offensé, que quand il n'est plus en état de nous tenir tête, sa parole toute seule ne paraît pas un bon garant de la sincérité de ses protestations. Il faût donc, ou le mettre hors d'état de nuire, ou le lier par quelque chose de plus fort qu'une simple promesse, pour n'avoir désormais rien à craindre de sa part.

§. XVIII. Quand et jusqu'où l'on peut se défendre soi-même à main armée dans une société civile.

Dans une société civile, le tems de se défendre soi-même à main armée ne commence pas sitôt, et ne s'étend pas si loin que dans l'état de nature. Car, quoiqu'on sache qu'un de nos con-

citoyens se (1) dispose à nous insulter, ou qu'il éclate même partout en menaces furieuses, on n'est pas pour cela seul en droit de le prévenir, mais il faut porter plainte au souverain, et lui demander des sûretés contre une telle personne. Mais si l'on se trouve actuellement attaqué, et qu'il n'y ait pas moyen d'implorer le secours du magistrat, ou des autres citoyens, on peut alors repousser la force par la force, et en venir aux dernières extrémités contre l'agresseur, non à dessein de tirer vengeance de l'injure, mais seulement pour sauver sa propre vie, que l'on ne

(1) Il peut y avoir ici des cas où le péril est moralement aussi certain que si l'agresseur avait commencé l'attaque. Supposons, par exemple, que des voyageurs, qui sont dans une hôtellerie, viennent à découvrir pendant la nuit que c'est un coupe-gorge (la chose est arrivée plus d'une fois) : si avant que les gens du logis, qui attendent vraisemblablement de les voir profondément endormis pour faire leur coup, se présentent, ils ne peuvent eux-mêmes sortir, et se mettre au large, qu'en tuant l'hôte, ou quelqu'un de ses gens, n'est-ce pas la même chose, que s'ils voyaient ces gens-là entrer dans leur chambre, et armés de tous les instrumens dont ils ont coutume de se servir pour expédier les étrangers qui ont le malheur de tomber entre leurs mains ? Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. V, §. 7, note 5 de la nouvelle édition.

saurait garantir du danger pressant, sans le faire retomber sur celle de l'offenseur.

Or le moment précis auquel on peut, sans préjudice des droits du magistrat, tuer quelqu'un en se défendant, commence lorsque l'agresseur témoignant en vouloir à notre vie, et étant pour cet effet armé des forces et des instrumens nécessaires, se trouve posté dans un endroit d'où ses coups peuvent porter jusqu'à nous, en comptant d'ailleurs le tems qu'il faut pour le prévenir, si l'on veut ne pas demeurer en proie à sa rage. Et le tems de cette juste défense dure jusqu'à ce qu'on ait chassé l'agresseur, ou qu'il se soit retiré de lui-même, soit par un remords de conscience qui l'a pris en ce moment, ou parce qu'il a manqué son coup ; bien entendu que l'on n'ait plus rien à craindre de lui pour l'heure, et qu'on puisse se mettre en lieu de sûreté ; car pour ce qui regarde la vengeance de l'injure, et les sûretés pour l'avenir, il faut en laisser le soin au magistrat qui est chargé d'y pourvoir.

§. XIX. Si l'on peut se défendre contre un agresseur qui se méprend.

Au reste, et dans l'état de nature, et dans l'état civil, il est toujours permis de se défendre avec les précautions établies ci-dessus, contre

[redacted]

toute personne qui attaque notre vie, soit qu'elle le fasse malicieusement et de propos délibéré, ou sans en avoir le dessein, comme, par exemple, si l'on court risque d'être tué par un furieux ou un lunatique, ou par un homme qui nous prend pour un autre à qui il veut du mal, ou qui est son ennemi; car il suffit que celui de la part de qui on est exposé à ce péril (1), n'ait aucun droit

(1) Cette raison est décisive, et elle suffit pour réfuter la pensée de ceux qui prétendent, (comme fait, par exemple, Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. I, §. 9) que les droits de la juste défense de soi-même cessent lorsque l'agresseur injuste est un prince, ou quelque autre personne revêtue d'autorité dans la société civile. Mais du moment qu'un magistrat ou un supérieur, quel qu'il soit, se porte malicieusement et de propos délibéré à cet excès de fureur, il se met en état de guerre avec celui qu'il attaque, les liens de la sujétion sont rompus, et le sujet ou l'inférieur, qui n'a ni prétendu ni pu s'engager à porter jusques-là son obéissance, rentre dès-lors dans tous les droits de la nature. Voyez ce que l'on dit, après M. Vander Meulen, dans la *Bibliothèque universelle*, tome XIII, pag. 143 et suiv. En vain alléguerait-on l'avantage de la société, qui serait troublée par une telle résistance à ceux qui en sont les chefs, ou qui ont quelque part au gouvernement; car, outre que dans l'épouvante où jette la grandeur du péril, on n'est guère en état de faire de telles réflexions, on a plutôt lieu de présumer que l'agresseur n'en demeurera

de nous attaquer, ou de nous tuer, et que rien ne nous (1) oblige d'ailleurs à souffrir la mort sans aucune nécessité.

§. XX. Réflexions sur les ménagemens qu'on doit apporter à la plus juste défense de soi-même et sur les duels.

La maxime que nous avons établie ci-dessus, qu'il faut épargner la vie d'un agresseur, quelque injuste qu'il soit, lorsqu'on peut se garantir du danger par quelque autre voie, cette maxime, dis-je, ne doit pas être prise à la rigueur. Car le trouble où jette ordinairement la vue d'un si grand péril, fait qu'on n'est guère en état de penser à tous les moyens possibles de s'échap-

---

pas là, et que les autres personnes qui dépendent de lui doivent s'attendre à de pareilles violences, toutes les fois qu'il lui en prendra fantaisie. Joignez ici ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. V, §. 5, note 1 de la nouvelle édition : et sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. I, ch. IV, §. 2, note 1 ; et liv. II, chap. I, §. 9, note 2 et suiv.

(1) Comme s'il s'agissait d'un bon prince, ou d'un père, qui, par l'effet d'un mouvement involontaire, dont il n'est pas le maître, et qu'il n'a pu prévenir, voulût tuer un de ses sujets, ou de ses enfans. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, dans l'endroit que je viens d'indiquer, et sur le § 14 du même chapitre, note 11 de la nouvelle édition.

per, comme feraient ceux qui sont de sang-froid et hors de crainte. Ainsi, comme il y aurait de la témérité à descendre d'un lieu où l'on est en sûreté, pour se présenter devant un homme qui nous menace, ou nous défie au combat, on n'est pas tenu, d'autre côté, de prendre la fuite, quand on se voit attaqué en plate campagne, à moins qu'on n'espère de trouver bien près de là une retraite assurée; et l'on n'est pas non plus obligé d'aller toujours à reculons; car en fuyant on s'expose à tous les traits de l'agresseur; de l'une et de l'autre manière on court risque de tomber : et si l'on a une fois perdu son avantage, il est difficile de le recouvrer.

Remarquons encore que, comme on ne laisse pas de jouir des priviléges d'une juste défense de soi-même, lorsqu'on est volontairement sorti du logis pour vaquer à ses affaires, quoique l'on eût pu éviter encore d'être insulté en restant chez soi; un homme, au contraire, qui, étant appelé en (1) duel, se trouve au rendez-vous, ne saurait

(1) Dans tout état bien réglé, le duel est de soi-même illicite; par une suite de la constitution de toute société civile, il n'est besoin d'aucunes lois qui le défendent expressément. Car une des principales raisons pourquoi

[redacted]

s'excuser par la nécessité de se défendre, lorsqu'il est réduit ou à tuer son antagoniste, ou à

---

les hommes ont renoncé à l'indépendance de l'état de nature, c'est afin que chacun ne fût pas juge, comme il l'était alors, dans sa propre cause; et par conséquent c'est aussi une des principales parties du pouvoir souverain, de rendre justice à chacun, comme on le verra en son lieu. De sorte que tout duel est un attentat contre l'autorité du magistrat, souverain ou subalterne : ce qui seul le rendrait mauvais, quand il ne le serait pas pour bien d'autres raisons, surtout vu les motifs qui y donnent lieu ordinairement. Mais, dans l'état de nature, rien n'empêche que deux hommes, qui ont quelque démêlé sur des choses de conséquence, ne le vident par un combat singulier. Les chefs d'une armée, et les princes mêmes, peuvent quelquefois y avoir recours : c'est risquer la vie de deux personnes, pour sauver celle de plusieurs milliers. Aussi a-t-on bien des exemples de cela dans l'antiquité. Voyez Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XXIII, §. 10; et liv. III, chap. XX, §. 43, avec mes notes. Un citoyen même peut donc innocemment s'engager à ces sortes de combats singuliers, au nom et par ordre de l'état, dans les cas dont je parle, et dans les circonstances requises. Mais pour les autres, nommés proprement duels, qui se font entre des particuliers, et pour leurs démêlés privés, ils ne sauraient être légitimes en conscience, quand même les lois les autoriseraient, comme elles ont fait autrefois chez divers peuples. Voyez la *Dissertation* de M. Slicher, sur les

périr lui-même dans le combat. Car les lois défendant de s'exposer à un tel péril, il ne doit être compté pour rien, et il n'empêche nullement qu'on ne se rende coupable d'un véritable homicide.

§. XXI. De la défense des membres de notre corps.

Le même droit que nous avons dit que chacun a pour la défense de sa vie contre un injuste agresseur, on l'a aussi pour la défense des membres de son corps ; de sorte qu'on est regardé avec raison comme innocent, lorsqu'on a tué l'agresseur, quoique peut-être il n'eût dessein que de nous priver de quelque membre, ou de nous faire une blessure considérable (1) ; car

---

duels principalement, laquelle j'ai publiée en 1731 dans le second tome de mon *Recueil de Discours sur diverses matières importantes*.

(1) On ne peut jamais être assuré que l'agresseur veuille simplement nous blesser ou nous mutiler, sans mettre en danger notre vie. Quand il le protesterait (ce qui n'arrive guère), on ne pourrait se fier à sa parole ; et supposé qu'il n'eût pas véritablement dessein de nous tuer, il ne saurait si bien mesurer ses coups, qu'il fût assûré lui-même de ne pas aller plus loin qu'il ne pensait, vu surtout que les instrumens dont il se sert, sont d'ordinaire très-dangereux.

[redacted]

outre que naturellement on a beaucoup d'horréur de toute mutilation, et de tout ce qui est capable d'offenser considérablement quelqu'un de nos membres, il se trouve quelquefois qu'on aimerait presque autant perdre la vie, qu'un certain membre (1), surtout s'il est des plus nobles. D'ailleurs, peut-on être assuré qu'on ne mourra pas de la mutilation ou de la blessure? Et après tout, une si grande patience est au-dessus des forces du commun des hommes : or les loïs n'exigent ordinairement rien de tel, surtout lorsque cela ne servirait qu'à favoriser les entreprises des scélérats.

§. XXII. De la défense de l'honneur.

La défense de l'honneur autorise aussi à en venir aux dernières extrémités, tout de même (2)

---

(1) Il n'est aucun de nos membres qui nous soit entièrement inutile, et dont la privation ne nous soit naturellement sensible. Leur conservation et celle de notre vie nous est également recommandée par la nature. Ainsi la défense a ici également lieu, et dans l'état de nature, et dans l'état civil, lorsqu'on n'est pas à portée d'être secouru par le magistrat. Il faut seulement lui laisser le soin de venger l'injure, lorsqu'on l'a actuellement reçue.

(2) M. Buddeus le nie (dans ses Elémens de philoso-

[redacted]

que si l'on était attaqué dans sa propre vie; car on ne saurait faire de plus sanglant affront à une honnête femme, que de lui ravir ce qui passe

---

phie pratique, IIe part., chap. IV, sect. III, §. 14), et sa raison est que l'honneur n'est nullement à comparer avec la vie d'un homme. Mais on suppose sans raison, qu'il n'est jamais permis de tuer l'agresseur que quand il s'agit de choses en elles-mêmes d'un prix égal à la vie. D'ailleurs, l'honneur est non-seulement une chose irréparable, surtout si celui qui veut le ravir est déjà marié, mais encore on le met presque au même rang que la vie, parmi les nations civilisées; et cette opinion est très-nécessaire pour l'utilité du genre humain, pour la paix des familles, et le bien des sociétés civiles. Après tout, un acte d'hostilité comme celui-là ne donne-t-il pas plein droit de se porter aux dernières extrémités contre un homme, qui, pour assouvir sa passion, attente en même tems à l'honneur et à la liberté d'une honnête femme? Car, s'il y a quelque chose où l'on doive être maître de disposer de soi-même, c'est sans doute lorsqu'il s'agit d'accorder à un autre l'usage de son corps. Ainsi celui qui y veut forcer, montre par-là qu'on a tout à craindre de lui, même pour sa vie; et il y a eu des brutaux dont l'amour, changé en fureur, s'est porté jusqu'à tuer une femme ou une fille qui avait résisté à leurs désirs. Je ne dis rien de plusieurs autres fâcheux inconvéniens auxquels une femme est exposée par-là, comme les mauvaises impressions qu'un mari peut en concevoir, les jugemens téméraires du public, etc.

[redacted]

pour le plus bel ornement du sexe, et de la réduire à la dure nécessité de susciter, de son propre sang, de la lignée à un homme qui agit avec elle en ennemi.

§. XXIII. De la défense des biens.

Pour ce qui est des biens, dans l'indépendance de l'état de nature, on peut les défendre jusqu'à tuer l'injuste ravisseur ; à moins qu'il ne s'agisse d'une chose de peu de (1) consé-

---

(1) Le même auteur, que je viens de citer, prétend au même endroit, qu'on ne peut légitimement tuer un voleur que quand il veut nous enlever des choses si considérables, qu'il ne nous resterait plus après cela de quoi vivre. Mais ce savant homme ne détruit pas les principes et les raisons de notre auteur, que l'on peut voir plus au long dans le gros ouvrage dont celui-ci est l'abrégé, liv. II, chap. V, §. 16. D'ailleurs, outre qu'on n'a pas plus de droit de faire la moindre injure que la plus grande, ce qu'il faut bien remarquer dans toute cette matière, le moyen de savoir si un voleur n'emporte que quelque chose de peu de valeur? Il est censé prendre tout autant qu'il a pu, et disposé du moins à le faire. S'il pouvait impunément m'enlever aujourd'hui une chose, demain une autre, à la fin je me verrais entièrement dépouillé. A la vérité on doit épargner la vie du voleur, lorsqu'on est assuré que ce qu'il nous a pris ou voulu prendre est peu de chose, et qu'il n'y a pas d'autre raison

quence, qui ne vaille pas la peine qu'on s'empresse à la sauver. En effet, les biens sont absolument nécessaires pour notre conservation; et celui qui veut les enlever injustement à quelqu'un, ne se montre pas moins son ennemi, que s'il attentait directement à sa vie.

Mais dans une société civile, où l'on peut, avec le secours du magistrat, recouvrer ce qui aura été pris, chacun n'a pas pour l'ordinaire la permission de défendre ses biens à toute outrance, hormis en certains cas, où il n'y a pas lieu d'espérer que l'on puisse appeler en justice le ravisseur: et c'est pour cette raison qu'il est permis de tuer un voleur de grand chemin, un corsaire et un larron de nuit.

§. XXIV. Quand c'est que l'agresseur acquiert à son tour le droit de se défendre.

Voilà pour ce qui regarde la défense de soi-même contre ceux qui nous attaquent injustement. Mais il y a un cas où l'agresseur même acquiert à son tour le droit de se défendre : c'est lorsqu'après avoir offert à l'offensé la réparation

---

qui nous mette dans une espèce de nécessité d'user de notre droit; mais alors il n'y a que l'humanité ou la charité qui nous y oblige.

[redacted]

du dommage avec toutes les sûretés nécessaires pour l'avenir, celui-ci, par l'effet d'un ressentiment implacable, refuse une si raisonnable satisfaction, et veut à quelque prix que ce soit tirer vengeance par les armes de l'injure qu'il a reçue, mais qui devait être effacée par le repentir de l'agresseur (1).

§. XXV. Du droit et des priviléges de la nécessité.

Le soin de notre propre conservation, dont nous venons de traiter, a de si grands priviléges, qu'il exempte, en plusieurs rencontres, de l'obligation d'observer certaines lois générales. C'est le fondement de la maxime commune, que la nécessité n'a point de loi (2).

En effet, l'homme étant porté avec tant d'ardeur à se conserver par toutes sortes de voies, on ne présume pas sans de grandes raisons, qu'il soit

(1) A toutes les choses dont notre auteur vient de parler dans les paragraphes précédens, comme autorisant la juste défense de soi-même à main armée, et jusques à tuer l'agresseur, il devait joindre les attentats sur notre liberté, en quoi qu'ils consistent. J'ai suppléé à cette omission considérable, dans une remarque sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. V, §. 19, note 2 de la nouvelle édition.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. VI.

soumis à une obligation si indispensable d'agir ou de ne point agir, qu'elle doive l'emporter sur le soin de sa propre conservation. J'avoue que Dieu non-seulement, mais encore les souverains, peuvent, en matière de choses de grande conséquence, exiger qu'on ne s'écarte pas le moins du monde des lois qu'ils imposent (1),

---

(1) Cela a lieu par rapport aux lois divines, tant positives que naturelles, lorsque leur violation emporterait quelque mépris ou direct ou indirect de l'autorité du législateur. Le mépris est direct dans le blasphème, par exemple, le parjure, les actes d'idolâtrie, le changement d'une religion que l'on croit bonne en une autre que l'on croit mauvaise, etc. Le mépris est indirect, lorsque, quoique la divinité ne soit pas intéressée directement, celui qui veut nous contraindre à faire quelque chose de contraire aux lois divines, ou à omettre quelque chose qu'elles ordonnent, se propose formellement de nous engager à violer notre devoir, ou, s'il agit par quelque autre motif, est néanmoins censé vouloir nous porter au crime, soit parce que la nature même de la chose ne permet guère d'interpréter autrement son intention, comme si on forçait quelqu'un à commettre inceste ; soit à cause que la répugnance qu'on témoigne, et qu'on doit témoigner, fait qu'on ne peut succomber à la violence sans montrer qu'on craint plus les hommes que Dieu, quelque légitime que l'action ou l'omission puisse paraître à l'auteur de la contrainte : comme si un

[redacted]

quand même il faudrait mourir pour ne pas les violer: mais ils ne prétendent pas toujours qu'on porte l'obéissance si loin. Les auteurs des lois, et de tous les établissemens humains, s'étant proposé sans contredit de contribuer par là à la sûreté ou à l'avantage des hommes, sont censés ordinairement avoir eu devant les yeux la constitution de la nature humaine, et le penchant invincible qui nous porte à fuir et à éloigner tout ce qui est capable de nous détruire. C'est pourquoi on suppose d'ordinaire que dans toutes les lois, surtout si elles sont purement positives, et dans les établissemens humains, quels qu'ils soient, les cas de nécessité sont tacitement exceptés, en sorte qu'elles n'obligent point lorsque leur observation serait suivie de quelque mal destructif de notre nature, ou du moins assez grand pour surmonter la fermeté ordinaire de l'esprit humain; à moins que le cas dont il s'agit ne soit

---

prince commandait à quelqu'un, sur peine de la vie, de faire mourir une personne dont celui-ci lui a déclaré qu'il connaît parfaitement l'innocence; ou s'il défendait à quelqu'un de faire profession extérieure d'une religion que celui-ci croit bonne, quoique l'autre qui le défend, la croie mauvaise. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. VI, §. 5 de la nouvelle édition.

compris dans la loi ou expressément, ou par une suite (1) nécessaire de la nature même de la chose. Ainsi la nécessité ne donne pas le droit de violer directement la loi, ou de pécher : mais il faut dire que l'intention du législateur, favorablement interprétée, et la considération des forces de la nature humaine, font présumer raisonnablement que les cas de nécessité n'ont jamais été renfermés dans l'étendue de la loi, quelque généraux qu'en soient les termes pris à la lettre. En voici quelques exemples.

§. XXVI. Exemples des cas de nécessité. 1. Du droit qu'elle nous donne sur nos membres.

Le (2) droit que chacun a sur son corps ne s'étend pas à en détruire, disloquer, ou endom-

---

(1) Comme à la guerre, quand on envoie, par exemple, quelqu'un dans un poste périlleux, avec ordre de ne pas le quitter qu'on ne le relève.

(2) La règle générale pour résoudre tous les cas dont notre auteur parle ici et dans les paragraphes suivans, est, à mon avis, que toutes les fois qu'en faisant par rapport à autrui, ou par rapport à soi-même, quelque action d'ailleurs défendue, on trouve un moyen physique, moralement sûr, d'éviter un grand péril, sans qu'il en revienne ou à nous-mêmes, ou à autrui, un mal plus grand que celui dont on veut se garantir, et sans qu'une

[redacted]

mager les parties de quelque autre manière, par pur caprice : mais on peut certainement se faire couper un membre attaqué d'un mal incurable, pour empêcher que le corps entier ne périsse, ou que le mal ne gagne les parties saines, ou que ce membre, n'étant désormais qu'une dépendance pour ainsi dire superflue, ne mette inutilement tous les autres membres hors d'état de faire leurs fonctions.

§. XXVII. 2. De plusieurs personnes qui se sont jetées dans une chaloupe trop petite pour les porter toutes.

Supposons que, dans un naufrage, plusieurs personnes se soient jetées dans une petite chaloupe qui n'appartienne pas plus (1) aux uns

---

autre personne qui se trouve dans le même cas ait un droit particulier au moyen qui se présente ; la loi souffre l'exception des cas de nécessité. Mais s'il manque quelqu'une de ces conditions, il faut s'en tenir à ce que la loi exige ordinairement. On trouvera cette règle expliquée sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. VI, §. 2, note 7 de la nouvelle édition.

(1) Dans tous ces cas, où il y a un conflit entre le soin de notre propre conservation et de celle d'autrui, il faut supposer deux conditions absolument nécessaires, à mon avis, pour rendre légitime la préférence que l'on se donne à soi-même. I. Que l'autre personne qui se

qu'aux autres, et que la chaloupe ne soit pas assez forte pour les porter tous à la fois. En ce cas-

---

trouve dans le péril commun dont on ne peut pas se garantir tous deux, n'ait pas un droit particulier sur le moyen qui est offert par la Providence. Ainsi celui à qui appartient la chaloupe, n'en doit point être chassé, et n'est point obligé de tirer au sort. II. Que la personne avec qui l'on se trouve en concurrence, ne soit pas infiniment plus utile à la société. Car dans ces cas de nécessité, un sujet, par exemple, devrait sacrifier sa vie pour celle de son prince, surtout d'un bon prince. Le mal qui arriverait alors, si l'on préférait la conservation de sa propre vie, serait beaucoup plus grand que celui dont on voudrait se garantir. Sur le dernier point, M. Otto se déclare d'opinion contraire à la mienne, dans ses notes latines sur l'original de cet abrégé. Il ne faut, dit-il, considérer ici que l'existence naturelle des hommes, et à cet égard ils sont tous égaux, et ont tous le même droit. De plus, l'amour-propre naturel, et la force de la nécessité où l'on se trouve, ne permettent pas d'examiner scrupuleusement pour faire de telles distinctions. Mais la dernière raison prouve seulement que l'on mérite de l'indulgence si, en des cas comme ceux dont il s'agit, le trouble fait saisir le premier moyen de se sauver qui se présente, sans qu'on pense si quelque autre y a plus de droit que nous, ou si sa vie est de beaucoup plus grand prix que la nôtre. Que si l'on a le tems de faire ces réflexions, comme on l'a sans doute quand on tire au sort qui seront ceux que l'on chassera de la chaloupe, il est

[redacted]

là il faut, ce me semble, tirer au sort qui seront ceux que l'on chassera : et si quelqu'un refuse de

---

alors très-possible d'examiner s'il n'y a pas quelqu'un dont la conservation doive être privilégiée, quelque difficile qu'il soit de se résoudre à lui laisser le privilége aux dépens de notre propre conservation. Le péril commun ne fait pas plus rentrer les hommes dans l'égalité naturelle à cet égard, que dans la communauté primitive des biens, que M. Otto lui-même veut n'avoir point de lieu au préjudice du propriétaire de la chaloupe : et cependant il y aurait pour le moins autant de raison d'égaliser les hommes à cet égard, s'il ne fallait considérer ici que leur existence naturelle. La difficulté de l'examen n'est pas non plus moins grande, quand il s'agit de savoir si le propriétaire doit avoir la préférence, que quand il est question de juger si un de ceux qui se trouvent dans le danger commun doit être préféré à cause des relations qu'il a avec nous et avec la société. En un mot, il faut quelque règle dans toutes ces sortes de cas, et ces règles sont aussi véritables dans la spéculation, que difficiles dans la pratique, ce qui a lieu sur bien des matières d'un autre genre. Il est bon de savoir ce que l'on devrait faire et que l'on ferait effectivement, si l'on conservait assez de présence d'esprit et que l'on eût assez de résolution en de pareils cas ; afin que l'on tâche alors de se mettre dans ces dispositions, ce qui n'est pas impossible. Plus la difficulté sera grande, et plus on aura matière à montrer une vertu aussi bien qu'un courage au-dessus du commun des hommes.

se soumettre à la décision du sort, on est en droit de le jeter dans la mer, sans autre forme de procès, comme un homme qui veut, en tant qu'en lui est, faire périr tous les autres.

§. XXVIII. 3. De deux personnes qui se trouvent dans un même danger où il faut qu'elles périssent toutes deux si l'une n'avance la mort de l'autre.

Si deux hommes se trouvent enveloppés dans un danger pressant, où l'un et l'autre doive périr sans ressource, l'un d'eux peut, pour se sauver, faire quelque chose qui avancera un peu la mort de l'autre, laquelle sans cela ne serait pas moins inévitable. Par exemple, je tombe dans la rivière, avec un autre qui ne sait point nager. Celui-ci, comme font ordinairement les personnes qui se noient, m'embrasse et me tient serré. Cependant je ne me sens pas assez fort pour le porter en nageant, et pour le tirer de l'eau avec moi. En ce cas-là il m'est permis sans contredit de faire tous mes efforts pour me débarrasser de cet homme-là, et pour ne pas me noyer de compagnie, quoique je puisse le soutenir un peu hors de l'eau pendant deux ou trois minutes.

Si dans un naufrage je me suis (1) saisi d'une

(1) En ce cas-là, le droit du premier occupant exclut

[redacted]

planche qui ne saurait tenir deux personnes, et qu'un autre veuille s'y mettre avec moi, rien n'empêche que je ne le chasse de toutes mes forces, pour ne pas périr avec lui sans nécessité.

Deux hommes qui fuient en même tems, se trouvent talonnés de si près par l'ennemi, qu'ils ne sauraient éviter tous deux de tomber entre ses mains. Dans cette extrémité, l'un ou l'autre peut, pour sauver sa vie, fermer après soi une porte, ou rompre un pont qui se présente sur son chemin, laissant par ce moyen son camarade exposé à la fureur de l'ennemi.

§. XXIX. 4. D'un homme qui, pour se sauver, passe sur le corps d'un enfant ou d'un boiteux qu'il trouve en son chemin.

La nécessité nous donne aussi droit de mettre quelqu'un indirectement en danger de recevoir de nous quelque grand mal, ou d'être même tué, en sorte qu'on ne se propose pas directement de lui nuire, mais qu'on fait seulement une chose dont il est fort à craindre qu'il ne souffre, et à laquelle on ne se résoudrait point si l'on trouvait quelque autre moyen pour se tirer d'af-

---

toute prétention des autres, à qui la planche n'appartenait pas plus qu'à celui qui s'en est saisi.

[redacted]

aire ; faute de quoi on ménage ses mouvemens l'une maniere à ne causer que le moins de mal qu'on peut. Par exemple, un ennemi plus fort que moi me poursuit, à dessein de me tuer. En fuyant je rencontre au milieu d'un (1) chemin fort étroit, par où il me faut nécessairenent passer, une personne qui, après avoir été avertie de se tirer à l'écart, n'en veut rien aire, ou qui n'en a pas le tems, ou qui manque le terrain ; je puis alors la pousser et la renverer pour m'ouvrir le passage, quoiqu'elle coure grand risque d'en être dangereusement blessée. Que si celui qui se trouve en mon chemin est lans l'impuissance de se retirer, même après en ivoir été averti, par exemple, si c'est un enfant, ou un boiteux, je serai du moins excusable de sauter par-dessus son corps le plus doucement que je pourrai, ou à pied, ou à cheval, plutôt que de donner le tems à l'ennemi de m'atteinlre. S'il en arrive du mal, celui qui y est exposé à notre occasion, mais malgré nous, doit le re-

---

(1) Il faut supposer que ce soit un grand chemin ; car si l'enfant ou le boiteux était sur son fonds, il aurait par-là un droit particulier qui empêcherait que celui qui est poursuivi ne pût préférer sa propre conservation au soin de celle d'autrui.

garder comme un simple accident et comme un effet de la nécessité pressante où nous nous sommes trouvés. Mais si quelqu'un était assez inhumain pour s'opposer de propos délibéré à notre passage, comme il se déclarerait par-là notre ennemi, on pourrait l'attaquer directement pour se mettre au large, et le jeter par terre sans aucun ménagement.

§. XXX. 5. D'une personne qui prend le bien d'autrui pour subvenir à une extrême disette.

Lorsqu'une personne se voit réduite, sans qu'il (1) y ait de sa faute, à une extrême disette de vivres ou de vêtemens, et qu'elle n'a pu obtenir des autres qui en ont abondance, ni par prières, ni par argent, ni en leur offrant son travail et son industrie, qu'ils lui fissent part de

(1) Cette restriction ne doit pas, à mon avis, être prise à la dernière rigueur, comme si elle était toujours absolument nécessaire; car supposé qu'un homme ait été prodigue ou négligent dans ses affaires, faudra-t-il pour cela le laisser mourir de faim? La compassion et la bénéficence ne sont-elles que pour ceux qui n'ont rien contribué à leur infortune? Il suffit certainement que le nécessiteux soit disposé à devenir désormais plus sage, et on doit charitablement le supposer dans cette disposition.

leur superflu, elle peut, sans se rendre coupable de larcin ou de vol, leur prendre quelque chose ou en cachette, ou de vive force; sur-tout si elle le fait avec intention de les dédommager aussitôt qu'elle en aura le moyen. En effet, la loi de l'humanité veut que l'on secoure ceux qui se trouvent dans un si triste état; et quoiqu'il ne soit pas permis ordinairement d'avoir recours aux voies de la force pour se faire rendre un simple devoir d'humanité ou de charité, dans une nécessité extrême cette sorte d'obligation change de nature, et devient parfaite, de sorte qu'on peut alors en exiger les effets à la rigueur, tout de même que s'il s'agissait de choses auxquelles on est toujours tenu en vertu d'un droit parfait. Mais l'usage légitime du privilége que donne ici la nécessité, renferme ces trois conditions: I. Que l'on ait auparavant tenté toute autre voie possible pour subvenir à ses pressans besoins. II. Que le propriétaire de ce que l'on prend ne se trouve pas pour l'heure dans la même nécessité que nous, ou ne coure point risque par-là d'y être bientôt réduit. III. Enfin que l'on soit disposé à restituer, et qu'on le fasse actuellement, aussitôt qu'on en aura le moyen; sur-tout si celui à qui l'on a pris quelque chose

n'est pas assez riche pour nous le laisser en don gratuit.

§. XXXI. 6. Quel droit nous donne sur le bien d'autrui la nécessité de sauver le nôtre.

Enfin, la nécessité de sauver notre bien nous donne aussi droit de gâter ou de détruire le bien d'autrui, mais avec les restrictions suivantes: I. Qu'il n'y ait pas de la faute de celui dont le bien court risque de périr. II. Qu'il ne trouve point d'autre (1) voie plus commode pour le sauver. III. Qu'il n'en vienne pas à cette extrémité pour conserver une chose de moindre valeur (2) que celle d'autrui qu'il va ruiner. IV. Qu'il dédommage entièrement le propriétaire, s'il y a lieu de croire que sans cela son bien n'aurait couru aucun risque; ou, supposé que ce bien

---

(1) Et que cette voie paraisse sûre.

(2) Quoique la chose qu'on veut sauver soit de plus grande valeur, on n'a pas toujours droit de détruire pour cela celle qui appartient à un autre, sans le consentement de celui-ci, à moins que le danger de perdre notre bien ne soit joint avec quelque péril de notre vie ou de celle de quelques autres personnes. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. VI, §. 8, note 1 de la nouvelle édition.

n'eût pas laissé de périr, qu'il supporte une partie de la perte, après que le sien a été sauvé par-là. On suit ordinairement ces règles d'équité dans la détermination de ce que chacun doit contribuer, lorsque pour éviter de faire naufrage on a jeté dans la mer une partie de la charge du vaisseau. De-même, dans un incendie, si je vois que le feu s'approche de ma maison, je puis abattre celle de mon voisin; après quoi les autres, dont les maisons ont été vraisemblablement sauvées par-là, doivent contribuer, aussi-bien que moi, à dédommager le propriétaire de la maison démolie.

CHAPITRE VI.

Des devoirs mutuels des hommes, et premièrement de la nécessité indispensable de ne faire du mal à personne, et de réparer le dommage qu'on a causé: premier devoir général de chacun par rapport à tout autre.

§. I. Division générale des devoirs de l'homme par rapport à autrui.

Passons maintenant aux devoirs de l'homme par rapport à autrui. Ils se réduisent (1) en gé-

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, §. 23.

[redacted]

néral à deux classes : l'une, de ceux qui sont uniquement fondés sur les obligations mutuelles que le Créateur impose en général à tous les hommes, considérés comme tels : l'autre, de ceux qui supposent quelque établissement humain, soit que les hommes l'aient eux-mêmes formé, ou qu'ils l'aient adopté; ou bien un certain état (1) accessoire. Les premiers sont tels, que chacun doit les pratiquer envers tout autre : au lieu que les derniers n'obligent que par rapport à certaines personnes, et posé une certaine condition ou une certaine situation. Ainsi on peut appeler ceux-ci des devoirs conditionnels, et les autres des devoirs absolus.

§. II. Qu'il ne faut faire du mal à personne. Premier devoir absolu.

Le (1) premier devoir absolu, ou de chacun envers tout autre, c'est qu'il ne faut faire du mal à personne. En effet, c'est le devoir le plus général : car il n'y a personne qui ne puisse

---

(1) *Status adventitius* : c'est celui où l'on est mis en conséquence de quelque acte humain, soit en naissant ou après être né. Tel est, par exemple, celui où sont, l'un par rapport à l'autre, un père et son fils, un mari et sa femme, un maître et son serviteur, un souverain et son sujet, etc.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. I.

'exiger, ou qui ne doive le pratiquer, précisé-
nent en tant qu'homme. C'est aussi le plus facile ;
:ar il consiste simplement à s'empêcher d'agir :
:e qui ne coûte guère, à moins qu'on ne se soit
ivré sans retenue à des passions violentes, qui
·ésistent aux plus vives lumières de la raison.
C'est enfin le plus nécessaire ; car sans la pra-
tique d'un tel devoir il ne saurait y avoir de so-
:iété entre les hommes. Quoiqu'on ne reçoive
ıucun bien d'une personne, et qu'elle ne daigne
pas même faire avec nous une espèce d'échange
des services les plus communs, on ne laisse pas
pour cela de pouvoir vivre avec elle paisiblement,
tant qu'elle ne nous fait aucun mal. C'est même
tout ce qu'on souhaite ordinairement de la part
du plus grand nombre des hommes, les commer-
ces d'offices et de bienfaits ne s'étendant guère
qu'à peu de gens. Mais le moyen de compatir avec
ceux qui ne font pas difficulté de nous nuire ?
Certainement l'amour que la nature inspire à
chacun, et pour lui-même, et pour ce qui lui
appartient, est si grand et si invincible, qu'on
ne saurait s'empêcher de repousser par toutes les
voies imaginables, quiconque entreprend de
nous causer du dommage, ou en notre personne,
ou en nos biens, ou en quelque autre chose à
quoi nous prenons intérêt.

§. III. Etendue et importance de cette maxime.

Cette maxime tend donc à mettre en sûreté et à faire respecter comme autant de choses sacrées, non-seulement ce que nous tenons immédiatement de la nature, comme notre vie, notre corps, nos membres, notre honneur, notre liberté ; mais encore tout ce que l'on a acquis en vertu de quelque convention ou de quelque établissement humain. Ainsi, à quel titre qu'une chose nous appartienne légitimement, quiconque nous l'enlève, la gâte, l'endommage, nous en ôte l'usage ou en tout, ou en partie, péche certainement contre le droit naturel, qui veut qu'on ne fasse du mal à personne. Et par là sont défendues tacitement toute sorte d'actions criminelles par lesquelles on nuit à autrui, de quelque manière que ce soit, comme le meurtre, les coups, les blessures, les rapines, les extorsions, les brigandages, les vols, les larcins, la fraude, la violence directe ou indirecte, médiate ou immédiate, ou autres choses semblables.

§. IV. Conséquence qui en résulte : c'est que si l'on a causé du dommage, il faut le réparer.

De là il s'en suit que, si l'on a fait du mal ou causé du préjudice à autrui, de quelque ma-

nière que ce soit qui puisse légitimement nous être imputée, on doit le réparer autant (1) qu'il se peut. Autrement, en vain la loi défendrait-elle toute action nuisible à autrui, si lorsque quelqu'un nous a actuellement fait du tort ou causé du préjudice, il fallait le souffrir patiemment, et laisser celui de qui on l'a reçu en paisible possession du fruit de son injustice. D'ailleurs, sans la nécessité de réparer le dommage, les hommes, méchans comme ils le sont, ne s'abstiendraient jamais de se faire du mal les uns aux autres ; et tant que la personne lésée n'aurait point obtenu de réparation, elle ne pourrait guère se (2) ré-

(1) Quelquefois le dommage peut être réparé en lui-même de manière qu'il n'en reste aucune trace ; quelquefois il ne peut être réparé que par rapport à d'autres personnes qui en souffrent ; quelquefois il ne saurait être réparé qu'imparfaitement ; quelquefois enfin, quoiqu'il ne soit pas irréparable de sa nature, il l'est par rapport à ceux qui l'ont causé. Voyez sur tout cela une note de la nouvelle édition du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. I, §. 7, note 1.

(2) Non-seulement cela, elle aurait même droit de le regarder comme ennemi, soit que le dommage eût été causé de propos délibéré, ou par négligence ; car dans le dernier cas, le refus de réparer le dommage produirait le même effet que si l'auteur avait dès le commencement agi par pure malice.

résoudre à vivre paisiblement avec l'auteur du dommage.

§. V. Ce que c'est que dommage.

Le mot de dommage, à proprement parler, ne se dit que d'une lésion qui regarde les biens, ou les choses extérieures que l'on possède. Mais nous prenons ici ce terme dans un sens plus étendu, qui comprend tout endommagement, dégât, altération, diminution, vol ou soustraction de ce que l'on possède actuellement : toute usurpation de ce que l'on pouvait prétendre en vertu (1) d'un droit parfait, soit qu'on tienne ce droit de la nature, soit qu'on l'ait acquis par quelque acte humain, ou par quelque loi : toute omission enfin ou tout refus de ce que quelqu'un devait faire pour nous en conséquence d'une obligation parfaite. Je dis en conséquence d'une obligation parfaite ; car il serait ridicule de se croire véritablement lésé, pour être frustré d'une chose à quoi l'on n'a qu'un droit imparfait, ou de prétendre quelque dédommagement de ce que l'on ne pouvait se promettre que comme un effet volontaire de la libéralité ou de la bénéficence d'autrui, et qui par conséquent ne saurait

(1) Voyez ci-dessus, chap. II, §. 15.

[redacted]

être réputé nôtre, avant qu'on l'ait actuellement reçu de celui qui n'est point tenu à la rigueur de nous le donner.

§. VI. Comment se fait l'estimation du dommage.

L'estimation du dommage tombe non-seulement sur la chose même, qui, nous appartenant ou nous étant due, se trouve endommagée, détruite, enlevée ou soustraite par quelqu'un; mais encore sur les fruits (1) qui en proviennent, soit qu'on les eût déjà recueillis, ou que, n'étant pas encore en nature, le propriétaire eût lieu de s'attendre à les percevoir : bien entendu qu'on en déduise auparavant les frais qu'il a fallu faire pour la récolte. Cette estimation des fruits que l'on espérait doit être réglée sur un pied plus ou moins bas, selon qu'on était plus ou moins éloigné du dernier terme d'un revenu incertain.

(1) Et non-seulement sur ces fruits que l'on appelle naturels, mais encore sur les fruits civils, comme on parle, qui ne proviennent pas de la chose même, et que l'on retire seulement à l'occasion de la chose. Par exemple, celui qui a mis le feu à une maison, ou qui est cause de l'incendie par sa négligence, doit faire rebâtir la maison, et outre cela dédommager le propriétaire des loyers et des rentes qu'il aurait pu en tirer pendant tout cet espace de tems.

[redacted]

Tout le mal qui provient par une suite naturelle et nécessaire du dommage que l' on a causé directement et immédiatement, est aussi censé faire partie d'un seul et même dommage (1).

§. VII. De ceux que l'on doit tenir pour auteurs du dommage.

On cause du dommage, ou par soi-même immédiatement, ou par autrui.

On est responsable du dommage causé directement et immédiatement par autrui, lorsque l'on a contribué à l'action d'où il provient, ou en faisant ce que l'on ne devait pas faire, ou en ne faisant pas ce qu'on devait faire.

Entre ceux qui concourent à une action nuisible, il y en a quelquefois un qui est censé la cause principale du dommage, et les autres par conséquent ne tiennent lieu alors que de cause

---

(1) Par exemple, celui qui a blessé quelqu'un est tenu non-seulement de payer les frais nécessaires pour la guérison de la plaie, mais encore de dédommager le blessé de ce qu'il perd pour être pendant ce tems-là hors d'état d'agir, et de vaquer à son travail ou à ses affaires. En ce cas-là, et autres semblables, les suites du dommage sont telles, qu'on a pu les prévoir, ou certainement ou du moins vraisemblablement; ce qui suffit pour imposer l'obligation de restituer.

accessoire : quelquefois aussi tous marchent d'un pas égal (1).

Chacun de ces divers agens est tenu, à proportion de ce qu'il a fait ou omis, de réparer le dommage, pourvu qu'il en ait été véritablement la cause, c'est-à-dire, s'il y a efficacement contribué, ou en tout, ou en partie. Mais si l'on n'a pas contribué par un concours réel à l'acte même d'où provient le dommage, et que l'on n'ait d'ailleurs rien fait auparavant pour solliciter ou encourager l'agent, ou pour procurer autrement l'exécution, ni tiré sa part ensuite du profit qui en revient, quand même on aurait commis quelque autre péché à l'occasion de cet acte, on n'est point absolument tenu à réparation. Tel est le cas de ceux qui se réjouissent du triste état auquel ils voient quelqu'un réduit par l'injustice d'autrui ; de ceux qui louent, qui excusent ou qui justifient une méchante action déjà commise ; de ceux qui ont souhaité simplement qu'elle se fît, ou qui, pendant l'exécution, à laquelle ils ne contribuent rien, témoignent en être bien aises, ou y applaudissent.

---

(1) Voyez ci-dessus, chap. I, §. dernier.

[redacted]

§. VIII. Comment et dans quel ordre chacun est tenu de réparer le dommage auquel il a concouru.

Lorsque plusieurs personnes ont effectivement concouru à une action d'où il provient du dommage, voici l'ordre qu'il faut suivre dans le dédommagement.

Ceux qui par leur autorité, ou de quelque autre manière dans laquelle il entre de la contrainte, ont porté quelqu'un à faire le mal, en sont responsables les premiers; l'auteur immédiat de l'action, qui n'a pu refuser le ministère de son bras, ne passe alors que pour un simple instrument (1). Mais si l'agent s'est déterminé au crime sans l'impulsion d'aucune force majeure, il répondra le premier du dommage, et après lui tous les autres qui y ont contribué quelque chose: de telle sorte pourtant que, si les premiers en ordre ont déjà réparé le dommage, les autres seront quittes de toute obligation à cet égard, quoiqu'ils ne soient pas pour cela exempts de la peine portée par les lois.

Que si l'action dommageable a été produite de concert par plusieurs personnes, dont chacune y

(1) Ou plutôt pour cause subalterne. Voyez ci-dessus, chap. I, §. 28, note 2.

[redacted]

contribue également autant qu'en elle est, alors tous en général, et chacun en particulier, sont tenus solidairement pour les autres : en sorte que chacun à la vérité ne doit payer que ce qu'il a fait pour sa part, s'ils se trouvent pris tous à la fois : mais si on n'en attrape qu'un seul, il faut qu'il paye pour tous ; et quand quelqu'un de ceux qui ont été arrêtés se trouve insolvable, sa portion se rejette sur les autres. Mais si, sans aucun complot, plusieurs ont concouru à l'action, et qu'on puisse bien discerner la part que chacun y a (1), chacun d'eux ne sera tenu de réparer le dommage qu'à proportion de ce qu'il paraît y avoir contribué par son fait propre. En l'un et en l'autre cas, et généralement dans toute réparation d'un dommage auquel plusieurs ont concouru, lorsqu'un seul a entièrement satisfait, tous les autres sont tenus quittes.

§. IX. Du dommage causé par l'effet d'une pure négligence.

On est dans une obligation indispensable de réparer le dommage, non-seulement lorsqu'on

(1) Comme quand plusieurs personnes à la fois, sans s'être donné le mot, se jettent sur quelqu'un, et que l'une lui fait une blessure à la tête, l'autre à la joue,

[redacted]

l'a causé malicieusement et de propos délibéré, mais encore lorsqu'on l'a fait sans une intention directe, et par l'effet d'une simple négligence où l'on pouvait aisément ne pas tomber. En effet, c'est un des principaux devoirs de la sociabilité, que de se conduire avec tant de circonspection, que notre commerce ne soit point insupportable ni dangereux à autrui en aucune sorte : et d'ailleurs on est souvent dans des engagemens particuliers de prendre à cet égard toutes les précautions possibles. Une faute très-légère peut même suffire pour rendre responsable du dommage, pourvu que la nature même de l'affaire dont (1)

---

l'autre lui crève un œil ou lui casse un bras, etc. C'est l'exemple que l'auteur lui-même allègue dans son grand ouvrage, liv. III, chap. I, §. 5.

(1) L'auteur fait allusion ici à certains contrats, comme le dépôt, qui, selon lui et selon les jurisconsultes romains, ne demandent point qu'on apporte toute la circonspection que les personnes les plus avisées pourraient avoir. Ainsi, par exemple, si celui qui a une cassette en dépôt avait par mégarde mal fermé la chambre ou le coffre dans lequel il la tenait serrée, et qu'à cause de cela la cassette eût été volée, il ne serait pas obligé d'en payer la valeur à celui qui la lui avait confiée, parce qu'il n'est point censé s'être engagé à une si grande exactitude.

[redacted]

il s'agit ne dispense pas d'apporter la dernière circonspection; qu'il n'y ait pas plus de la faute de celui qui reçoit le dommage (1), que de celui qui le cause: et qu'un mouvement impétueux ou un grand trouble de l'ame, ou quelque autre circonstance, n'empêche pas de bien prendre garde à ce que l'on fait; comme, par exemple, si en remuant ses armes dans la chaleur du combat, on blesse quelqu'un qui se trouve près de nous.

§. X. Du dommage causé par un cas fortuit.

Mais si on fait du mal à quelqu'un par un cas purement fortuit, et sans qu'il y ait de notre faute, on n'est obligé à aucune réparation; car alors celui qui cause le dommage n'en étant que l'occasion innocente, et n'y ayant contribué en aucune manière dont il soit responsable, pourquoi devrait-il supporter la perte plutôt que celui sur qui elle tombe par l'effet d'un pur malheur?

---

(1) Par exemple, si un homme s'exerçant à tirer dans un lieu destiné à cela, et ne soupçonnant pas qu'il y ait personne près du but, néglige de crier qu'on se retire, ou ne regarde pas attentivement de tous côtés avant que de lâcher le coup, c'est la faute de celui qui se trouve blessé plutôt que la sienne.

[redacted]

§. XI. Du dommage causé par un esclave.

Lorsqu'une personne qui nous appartient en propre fait du mal à autrui, sans qu'il y ait même de notre faute, l'équité naturelle veut, ou qu'on répare le dommage, ou qu'on en livre l'auteur. En effet l'esclave était naturellement tenu par lui-même du dommage qu'il a causé. Comme donc il n'a point de biens sur lesquels on puisse se dédommager, et que sa personne même appartient à son maître, il est juste que le maître ou paye pour lui, ou nous le remette entre les mains, avec pouvoir d'en faire ce que nous jugerons à propos. Sans cela, les esclaves seraient autorisés à insulter impunément tout le monde, puisqu'on ne pourrait tirer aucune réparation ni d'eux, qui n'ont rien en propre, pas même leur personne, ni de leurs maîtres. Et quand même un maître voudrait, pour ce sujet, faire fouetter ou mettre en prison son esclave, cela ne suffirait point pour satisfaire la personne lésée, tant qu'elle ne recouvrerait pas ce qu'elle perd, ou la valeur.

§ XII. Du dommage causé par une bête appartenant à quelqu'un.

De même aussi, quand une (1) bête cause du

(1) Il s'agit ici des bêtes qui sont de quelque utilité dans

dommage à quelqu'un, sans qu'il y ait de la faute du propriétaire, et encore même qu'elle s'effarouche contre le penchant naturel et ordinaire de celles de son espèce, il est juste que le maître ou répare le dommage (1), ou livre la

la vie, ou du moins qui ne sont pas féroces de leur nature; car à l'égard des bêtes féroces, on est toujours tenu de réparer le dommage qu'elles ont causé. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. I, §. 6, note 7 de la nouvelle édition.

(1) Il n'est obligé, à mon avis, ni à l'un ni à l'autre, parce que la bête étant destituée de raison, est par-là incapable de causer un dommage, proprement ainsi nommé, qui oblige à réparation. Voyez ce que j'ai dit sur Grotius, liv. II, chap. XVII, §. 21, note 1, où je me suis assez étendu à expliquer les raisons pourquoi un maître n'est pas dispensé, selon moi, de réparer le dommage causé par son esclave ou de le livrer, comme il est dispensé de cette alternative à l'égard du dommage causé par sa bête, lorsqu'il n'y a rien contribué par sa faute. M. Otto, qui semble ici rejeter d'abord la distinction que je fais entre le dommage causé par un esclave, et celui qui vient d'une bête, approuve ensuite lui-même ma pensée au sujet du dernier cas. Si l'on suppose, dit-il, des cas où l'on ne puisse présumer aucune faute de la part du maître, ou dans lesquels quelque autre personne plus prudente aurait pu se précautionner contre la bête, je tombe d'accord avec Grotius,

[redacted]

bête. La raison en est que, quand un bête qui n'est à personne, et qui jouit pleinement de sa

---

que le maître doit être tenu quitte : et cela paraît par une comparaison tirée d'un furieux ou d'un enfant, qui ont causé du dommage, ou tué quelqu'un. Voilà justement ma thèse. Et à l'égard des exemples du dommage causé par un furieux ou par un enfant, j'en traite au long dans mes additions à la nouvelle édition du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. I, §. 6, note 9. L'auteur d'une dissertation imprimée à Leipzig, en 1729, sous ce titre : *Dominum ex facto animalis præter culpam non obligari*, etc. Præs. Clamer August. von den Busch, equit. Westph., a prétendu réfuter ce que j'établis au sujet des esclaves, par cette raison unique qu'un esclave, comme on le suppose, n'ayant rien qui lui appartienne, il ne peut pas plus réparer le dommage que ne le peut une bête. Mais quoique l'esclave n'ait rien en propre, et que son travail, aussi bien que tout ce qu'il peut acquérir, appartienne à son maître, dès que le maître l'aura livré, celui qui a reçu le dommage aura de quoi se dédommager sur l'esclave même, en profitant de son travail. Posons qu'un homme qui, sans être esclave, n'a aucun bien, ait causé du dommage à un autre : si cet homme est capable de quelque travail, par lequel celui qui a reçu le dommage croie pouvoir recouvrer la valeur de ce à quoi en monte l'estimation, ne sera-t-il pas tenu de travailler pour lui jusqu'à la concurrence de la valeur de son travail avec l'estimation raisonnable du dommage? Et cependant le contraire s'ensuivrait de la raison qu'on

liberté naturelle, a fait un dégât ou blessé quelqu'un, celui qui en souffre peut se dédomma-

---

allègue. Que l'esclave soit mis, tant qu'on voudra, au nombre des biens, tout comme la bête, il ne cesse pas pour cela d'être homme, et par conséquent tenu de réparer le dommage qu'il a causé, à en juger par les seuls principes du droit naturel, dont il s'agit entre nous. Et les droits de la propriété ne sauraient s'étendre par eux-mêmes jusqu'à mettre le propriétaire en état d'empêcher légitimement que celui qui a reçu quelque dommage de son esclave n'en soit dédommagé de la manière qu'il est possible : on n'a pas seulement pensé à détruire ce que j'ai dit pour le prouver. C'est bien assez que le maître ne soit pas tenu absolument de livrer l'esclave à qui naturellement on pouvait s'en prendre, et qu'il lui soit libre de le garder en payant l'estimation du dommage, ou de le livrer, s'il trouve mieux son compte à se dispenser du dédommagement qui peut quelquefois aller fort au-delà de tout le profit qu'il retirerait de la possession de son esclave. Par là ordinairement celui à qui l'esclave est livré, en acquiert la propriété, et prend la place de l'ancien maître, qui, en livrant l'esclave, n'a pas prétendu l'affranchir ; et s'il se trouve après cela que celui à qui l'esclave a été livré, en retire plus de profit que l'estimation du dommage ne se montait, c'est tant mieux pour lui, comme ce serait tant pis pour lui si tout le profit qu'il peut tirer de l'esclave livré n'approchait pas de l'estimation du dommage. Du reste, si le maître voulant garder son esclave, et n'ayant pas d'ailleurs de quoi

[redacted]

ger sur elle d'une manière ou d'autre, ou en la prenant, ou en la tuant : or il n'y a nulle apparence que l'établissement de la propriété ait dépouillé de ce droit naturel tout autre que celui à qui la bête appartient. D'ailleurs le maître de la bête en retire du profit (1), et moi j'en ai reçu du dommage : or la réparation du dommage est un titre infiniment plus favorable que la continuation du gain : donc je puis légitimement exiger du propriétaire, ou qu'il me dédommage, ou, s'il ne veut pas racheter sa bête à ce prix, qu'il me la livre.

---

payer le dommage, offrait de faire travailler l'esclave jusqu'à ce que par son travail il eût gagné la valeur du dommage, celui qui a reçu le dommage devrait, à mon avis, s'en contenter, et rendre l'esclave à son maître après avoir obtenu par ce moyen toute la réparation qu'il pouvait prétendre. J'aurais bien d'autres choses à dire pour faire voir combien les principes de l'auteur qui m'a donné occasion de dire tout ceci, sont peu solides, et mal liés. Mais en voilà de reste pour ce qui me regarde, dans une note déjà fort longue.

(1) Le maître de la bête ne fait qu'user de son droit. Ainsi l'application de la maxime alléguée par notre auteur est entièrement hors de propos.

§. XIII. Devoirs réciproques de celui qui a causé du dommage et de celui qui l'a reçu. Combien la pure vengeance est vicieuse.

Au reste, lorsqu'on a causé du dommage sans dessein, mais par imprudence ou par négligence, il faut d'abord offrir une entière satisfaction à celui qui l'a reçu, et lui témoigner qu'on ne l'a point fait malicieusement, de peur que nous regardant comme un ennemi, il ne vienne à son tour à exercer contre nous des actes d'hostilité. Mais si l'on a causé du dommage malicieusement ou de propos délibéré, il ne suffit pas d'en offrir la réparation de son pur mouvement, il faut encore en témoigner du repentir, et demander pardon à la personne offensée. Celle-ci, d'autre côté, après avoir eu satisfaction, doit pardonner à l'offenseur, et se réconcilier avec lui de bonne foi; car si, ne se contentant pas de la réparation du dommage, et des marques de repentir que l'offenseur a données, on cherche encore à se venger, et à rendre le mal pour le mal, on ne peut se proposer par là que de satisfaire son ressentiment, et par conséquent on trouble sans nécessité la paix que chacun doit maintenir, autant qu'il est possible, avec tous les hommes. De sorte que la loi même de nature condamne

[redacted]

hautement la pure vengeance, qui n'a d'autre but que de causer du chagrin ou de la douleur à ceux qui nous ont offensé, et de procurer à soi-même un plaisir inhumain par la vue de ce qu'on leur fait souffrir. Chacun doit d'ailleurs être d'autant plus porté à pardonner les injures qu'il a reçues de ses semblables, que violant lui-même tous les jours les lois du Créateur et du maître commun des hommes, il a besoin, aussi bien que les autres, d'obtenir de lui le pardon de ses péchés.

CHAPITRE VII.

De l'obligation où sont tous les hommes de se regarder les uns les autres comme naturellement égaux. Second devoir général de chacun par rapport à tout autre.

§. I. Que tous les hommes doivent se regarder comme naturellement égaux. Second devoir absolu.

L'HOMME a non-seulement un très-ardent désir de se conserver, mais encore une haute estime de soi-même, dont il est si jaloux, qu'il ne saurait en voir rien diminuer sans en être souvent

aussi irrité que s'il recevait du dommage en ses biens, ou en sa propre personne. Le seul mot d'homme emporte, dans le langage ordinaire, une idée de grandeur et de dignité, de sorte que, pour rabattre l'insolence d'une personne qui nous insulte avec mépris, on a toujours cette dernière ressource, d'où l'on croit tirer un argument sans réplique : Après tout je ne suis pas un chien ; je suis homme aussi bien que toi. Comme donc la nature humaine se trouve la même dans tous les hommes, et que d'ailleurs personne ne voudrait ni ne pourrait vivre en société paisible avec un autre qui ne le regarderait pas du moins comme ayant une nature commune (1), il est clair que, selon le droit naturel (2), chacun doit

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. II.

(2) Ce n'est point ici une répétition inutile, ou une règle superflue, comme le prétend M. Otto, fondé sur ce que l'égalité naturelle des hommes est le fondement général de la sociabilité, et par conséquent de tous les devoirs des hommes les uns envers les autres. La société qu'il y a entre les hommes n'est pas toujours entre égaux : il y a souvent quelque inégalité, qui fait que l'un est supérieur, l'autre inférieur, ou par la nature même, ou en conséquence de quelque principe de la loi naturelle. Ainsi, sous ombre de cette supériorité, on pourrait ai-

[redacted]

estimer et traiter les autres comme autant d'êtres qui lui sont naturellement égaux, c'est-à-dire, qui sont aussi bien hommes que lui. C'est le second devoir général de chacun envers tout autre.

§. II. En quoi consiste l'égalité naturelle dont il s'agit.

Cette égalité naturelle consiste (1) non-seulement en ce que les forces des hommes faits sont à peu près égales, de sorte que le plus faible peut tuer le plus fort, ou par ruse et par embûches, ou par adresse, ou avec le secours d'une bonne

---

sément s'imaginer qu'on a sur ses inférieurs plus de pouvoir que la loi naturelle n'en donne, et se dispenser envers eux de tout devoir. Il ne faut que considérer la coutume horrible d'exposer et de tuer même les enfans, qui a été si long-tems en vogue chez les Grecs et les Romains, pour se convaincre à quels excès porte l'oubli de l'égalité naturelle des hommes. Joignons-y le despotisme sans bornes que tant de princes ont autrefois érigé en droit, et qu'ils s'attribuent encore aujourd'hui en bien des endroits du monde.

(1) Ou plutôt cette égalité de forces n'entre pour rien ici, où il s'agit d'une égalité morale. Tout ce qui regarde l'égalité physique des hommes en général, peut seulement être considéré comme une indice d'où il y a lieu d'inférer que le Créateur n'a pas non plus voulu rendre les hommes naturellement inégaux par rapport au droit.

arme ; mais encore en ce que, quelque avantage que les uns puissent avoir sur les autres par rapport à diverses qualités naturelles du corps ou de l'esprit, on n'est pas moins tenu pour cela de pratiquer les maximes du droit naturel envers ceux qui nous sont inférieurs à cet égard, qu'ils ne doivent eux-mêmes les observer envers nous ; et l'on n'a pas plus de droit de leur faire du tort, qu'il ne leur est permis de nous en faire à nous-mêmes. Au contraire, les personnes les plus disgraciées de la nature ou de la fortune, peuvent prétendre aussi légitimement que celles qui en sont favorisées, une jouissance paisible et entière des droits communs à tous les hommes. En un mot, toutes choses d'ailleurs égales, il n'y a personne, de quelque condition qu'il soit, qui ne puisse attendre ou exiger raisonnablement des autres ce qu'ils attendent ou qu'ils exigent de lui, et qui ne doive au contraire leur accorder par rapport à soi, le même droit qu'il s'attribue par rapport à eux. La raison en est que les lois de la sociabilité, étant fondées sur la constitution de la nature humaine commune à tous les hommes, imposent aussi à chacun une obligation également forte et indispensable ; de sorte qu'il n'est pas plus permis à l'un de violer le droit

naturel à l'égard des autres, que ceux-ci n'ont la liberté de le violer à son égard (1).

Il y a encore quelques raisons populaires très-propres à faire comprendre et à illustrer l'égalité naturelle des hommes : par exemple, que tout le genre humain est descendu d'une seule et même tige ; que nous naissons, croissons, subsistons et mourons tous de la même manière ; que Dieu n'assure à personne en ce monde une durée perpétuelle de l'état où l'on se trouve, ni un bonheur constant et invariable, etc. La religion chétienne nous enseigne aussi que ce ne sont pas les richesses, la noblesse, ou la puissance, qui procurent la faveur de la divinité, mais une piété sincère, qui peut se trouver dans les petits aussi bien que dans les grands.

§. III. Conséquences qui résultent de cette égalité. 1. Elle doit rendre les hommes commodes et complaisans les uns envers les autres.

De ce principe de l'égalité naturelle des

---

(1) Et par conséquent, si quelqu'un se montre disposé à violer envers les autres les maximes du droit naturel commun à tous les hommes, il les dispense par là, autant qu'en lui est, de les pratiquer à son égard : ce qui a

hommes (1) il s'ensuit que quiconque veut que les autres s'emploient à lui faire quelque plaisir, doit à son tour tâcher de leur être utile. En effet, prétendre se dispenser de rendre aucun service aux autres, pendant qu'on en exige de leur part, c'est supposer qu'il y a entre eux et nous de l'inégalité.

De plus, les gens les plus commodes, et les plus propres à la société, ce sont sans contredit ceux qui accordent volontiers à autrui ce qu'ils se permettent à eux-mêmes. Ceux-là au contraire sont entièrement insociables, qui, se croyant au-dessus des autres, prétendent être

---

lieu dans la guerre, avec la restriction que j'y mets dans une addition à la nouvelle édition du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. II, §. 2, note 6.

(1) Il y a deux conséquences que l'auteur aurait dû ne pas oublier dans cet Abrégé, et placer même avant les autres. I Que tous les hommes parvenus en âge de discrétion, sont naturellement libres et indépendans les uns des autres; II que, malgré toutes les inégalités produites par la différence des conditions, ceux qui sont le plus élevés au-dessus des autres peuvent et doivent traiter leurs inférieurs comme leur étant naturellement égaux, en dépouillant tout air de fierté et d'insolence, en n'exigeant rien au-delà de ce qu'on leur doit, et en exigeant avec douceur ce qui leur est dû le plus incontestablement.

[redacted]

les seuls à qui tout soit permis, exigent insolemment de plus grands honneurs et une plus grande déférence que le reste des hommes, veulent enfin s'approprier la meilleure et la plus considérable portion des biens communs, sur lesquels ils n'ont en particulier aucune prétention légitime. Il faut donc mettre encore au rang des devoirs généraux de la loi naturelle, que quiconque n'a pas acquis un droit particulier, en vertu duquel il puisse exiger quelque préférence, ne doit rien prétendre plus que les autres, mais les laisser au contraire jouir également des mêmes droits qu'il s'attribue à lui-même.

§. IV. 2. Elle sert à faire voir comment on doit s'y prendre dans le réglement des droits entre plusieurs personnes.

La considération de l'égalité naturelle des hommes sert encore à découvrir comment on doit s'y prendre (1) dans le réglement des droits

(1) Ce n'est pas non plus ici une règle tout-à-fait hors de propos (*extra oleas*), comme le veut M. Otto; c'est une juste et importante conséquence de l'égalité naturelle des hommes, puisqu'on ne saurait faire le contraire sans supposer que l'un a naturellement plus de droit que l'autre à des choses par rapport auxquelles leur droit est

entre plusieurs personnes : c'est de les traiter comme égales, et de n'adjuger rien à l'une plus qu'à l'autre, tant qu'aucune d'elles n'a point acquis de droit particulier qui lui donne quelque avantage. En violant cette maxime par une honteuse acception de personnes, on fait en même tems une injustice et un outrage à ceux que l'on rabaisse sans sujet au-dessous des autres ; puisqu'on ne leur rend pas ce qui leur est dû, et qu'on les prive d'ailleurs d'un honneur que la nature elle-même leur donnait.

---

véritablement égal. La distinction, que le même auteur propose ensuite, entre le droit parfait et le droit imparfait des personnes, ne change rien au fond de la règle. Lorsqu'un prince, par exemple, a égard, comme il le doit, au mérite des personnes, pour préférer un des prétendans à tous les autres qui demandent la même charge, ou pour conférer diverses charges à ceux qui sont plus dignes de chacune, l'inégalité de mérite dans les divers prétendans réduit les choses à une juste égalité proportionnelle. Tout ce qu'il y a, c'est qu'en de tels cas, aucun n'ayant un droit parfait à ce qu'il souhaite, le prince ne fait non plus à aucun un tort proprement ainsi nommé, lorsqu'il préfère les moins dignes. Mais cela ne regarde que l'effet extérieur du droit. Le prince ne laisse pas de traiter au fond ces personnes-là comme n'étant pas naturellement égales, et ainsi de pécher contre son devoir. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. I, §. 3.

De là il s'ensuit qu'une chose qui est en commun doit être distribuée par égales portions à ceux qui y ont le même droit. Que si elle n'est pas susceptible de division (1), tous ceux qui y ont un droit égal doivent en jouir en commun, si cela se peut, et même autant que chacun voudra, supposé que la nature de la chose le permette : sinon, il faut que chacun en jouisse selon une certaine mesure réglée (2), et à proportion du nombre de ceux qui doivent y avoir part ; car en ce cas-là il n'y a pas d'autre moyen de conserver l'égalité. Mais si la chose ne peut ni se partager, ni être possédée en commun par indivis, il faut ou que chacun en jouisse tour à tour; ou, s'il n'y a pas moyen d'en jouir de cette manière, et qu'on ne trouve pas d'ailleurs de quoi faire une juste compensation par quelque équivalent capable de dédommager ceux qui seront exclus de la chose à quoi ils avaient un droit égal, il faut que le sort en décide (3), et

---

(1) Comme une rivière, une fontaine, etc.

(2) Lors, par exemple, qu'un pâturage est commun à plusieurs.

(3) M. Carmichael propose ici un moyen qu'il juge plus commode, c'est que ceux à qui la chose appartient en commun, fassent un encan, où elle demeure à celui d'entre eux qui offrira le plus aux autres, à proportion

que celui à qui elle écherra la retienne pour lui seul. En effet, on ne saurait s'aviser alors d'un expédient plus commode que le sort, qui éloigne (1) tout soupçon de mépris et de partialité, et qui ne diminue rien de l'estime des personnes auxquelles il ne se trouve pas favorable.

§. V. 3. Elle est un préservatif contre l'orgueil.

La vue de l'égalité naturelle des hommes sert aussi de préservatif contre l'orgueil, qui consiste à s'estimer soi-même plus que les autres, ou sans aucune raison, ou sans un sujet suffisant : et dans cette prévention (2), à les mé-

---

du droit égal qu'il a sur la chose même, de sorte que chacun retirera ainsi sa portion sur ce pied-là. La vérité est que tout dépend ici des conventions entre les intéressés. Tout ce qu'il y a, c'est qu'ils doivent consentir à cet expédient, ou à celui du sort, ou à quelque autre. Et si le plus grand nombre se déclare pour celui-ci, ou celui-là, les autres feraient mal de s'y opposer davantage. Ils troubleraient alors la paix sans nécessité. Que s'ils se sont soumis au jugement d'un arbitre, il faut qu'ils en passent par ce qu'il aura décidé bien ou mal, pourvu qu'il n'ait point agi de mauvaise foi. Voyez ci-dessous, liv. II, chap. I, §. 10.

(1) Voyez mon discours sur la nature du sort, §. 38.

(2) Ce n'est que par les effets ou les marques extérieures d'un mépris venu d'orgueil, qu'on pèche pro-

priser comme étant au-dessous de nous. Je dis, sans aucun sujet : car lorsque quelqu'un a légitimement acquis un droit qui lui donne quelque prééminence par-dessus les autres (1), il peut le faire valoir et le maintenir, pourvu qu'il évite toute vaine ostentation, et tout mépris de ses inférieurs. Ceux-ci, d'autre côté, ne doivent pas lui refuser la préférence et les honneurs qu'il peut légitimement exiger d'eux. Du reste, la véritable générosité, ou grandeur d'ame, est toujours accompagnée d'une sage humilité, produite par la réflexion que l'on fait sur la faiblesse de notre nature, et sur les fautes que l'on peut avoir commises par le passé, ou que l'on peut commettre à l'avenir, qui ne sont pas moindres que celles que les autres peuvent commettre : humilité qui fait encore qu'on ne s'estime pas plus que les autres, dans la pensée qu'ils peuvent, aussi bien que nous, faire un bon usage

---

prement contre le devoir de regarder les autres comme naturellement égaux. Voyez ce que j'ai dit dans la nouvelle édition du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. II, §. 6, note 3.

(1) Bien entendu que ce soit un droit parfait, qui vient ordinairement ou de quelque convention, ou de l'autorité d'un supérieur commun. Voyez ci-dessous, liv. II, chap. XIV, §. 13 et suiv.

[redacted]

de leur libre arbitre, qui est la seule chose qui dépende de l'homme, et pour laquelle par conséquent il ait un juste sujet de s'estimer ou de se mépriser lui-même.

Au reste, l'orgueil n'est pas seulement ridicule en lui-même, et par rapport à celui qui en est entaché, y ayant de la folie à s'estimer soi-même sans aucun fondement; mais il est encore fort injurieux à autrui, puisqu'à moins que de prendre le reste des hommes pour des sots ou pour des dupes, on ne saurait s'imaginer qu'ils veuillent donner leur estime à une personne qui ne la mérite point.

§. VI. 4. Elle doit détourner de tout ce qui sent l'outrage ou le mépris d'autrui.

On blesse encore plus l'égalité naturelle des hommes, lorsque l'on témoigne du mépris pour autrui par des signes extérieurs (1), tels que sont les termes choquans, les expressions injurieuses, les actions offensantes, un air ou un

---

(1) Il n'est pas nécessaire que ces signes extérieurs aient par eux-mêmes quelque chose d'injurieux; il suffit qu'on sache qu'ils seront pris pour tels, et qu'une coutume connue, ou simplement l'imagination de celui par rapport auquel on les emploie de propos délibéré, leur ait donné cette qualité.

[redacted]

rire moqueur, et en général tout ce qui emporte quelque affront ou quelque outrage. Ces sortes d'insultes sont d'autant plus criminelles, qu'elles irritent furieusement la personne offensée, et qu'elles l'enflamment d'un ardent désir de vengeance; en sorte qu'on voit bien des gens qui rompent entièrement avec l'offenseur, et qui ne font pas difficulté d'exposer leur vie à de grands périls, plutôt que de laisser l'affront impuni. Et il ne faut pas s'étonner que les hommes soient ordinairement si sensibles aux outrages, puisque tout outrage donne quelque atteinte à celui de tous les biens dont l'esprit humain est le plus jaloux, et qui le flatte le plus agréablement, je veux dire la gloire, et l'estime de soi-même.

CHAPITRE VIII.

Des offices communs de l'humanité. Troisième devoir général de chacun par rapport à tout autre,

§. I. Chacun doit contribuer, autant qu'il le peut commodément, à l'utilité d'autrui.

Le troisième devoir général auquel on est tenu envers toute autre personne considérée

uniquement comme membre de la société humaine (1), c'est que chacun doit contribuer, autant qu'il le peut commodément, à l'utilité d'autrui (2). Car la nature ayant établi une espèce de parenté entre les hommes, il ne suffit pas de ne se point faire de mal les uns aux autres, et de ne témoigner aucun mépris pour personne, il faut encore entrer dans des sentimens d'une bienveillance mutuelle, et les entretenir par un commerce agréable d'offices et de services.

Or, on peut procurer l'avantage d'autrui ou d'une manière indéterminée, ou d'une manière déterminée, et cela, ou sans qu'il nous en coûte rien, ou en y contribuant quelque chose du nôtre.

§. II. Comment on procure l'avantage d'autrui d'une manière indéterminée.

On procure l'avantage d'autrui d'une manière indéterminée, en prenant soin de bien cultiver les facultés de son âme et celles de son corps, pour se mettre en état de produire des actions utiles à la société humaine; ou en inven-

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. III.

(2) Ce devoir n'impose qu'une obligation imparfaite. Voyez ci-dessus, chap. II, §. 14, note 1.

[redacted]

tant, par son industrie et par son adresse, des choses qui servent à augmenter les commodités de la vie. Ceux-là donc pèchent manifestement contre la loi naturelle, qui n'embrassent aucune profession honnête, et passent leur vie à ne rien faire, n'étant bons, en ce monde, qu'à boire et manger, et à faire nombre. Il faut mettre au même rang ceux qui se contentant des biens qui leur sont échus par succession, croient qu'il leur est permis de s'abandonner à une lâche oisiveté, et de consumer à leur aise ces fruits du travail et de l'industrie d'autrui qui leur fournissent suffisamment de quoi vivre. On peut dire la même chose de ceux qui gardent tout pour eux, et qui ne se mettent point en peine de donner ou de laisser quelque chose à leurs enfans, ou à d'autres personnes avec qui ils ont des liaisons étroites; comme aussi de ceux qui, semblables aux pourceaux, ne font plaisir à personne qu'à leur mort; et autres gens de ce caractère, qui ne sont que des vauriens et des poids inutiles de la terre.

§. III. Quelle reconnaissance on doit avoir pour ceux qui se rendent utiles au public.

Mais pour ceux qui travaillent de tout leur possible à se rendre utiles au genre humain, personne ne doit concevoir contre eux une noire

[redacted]

envie (1), ni apporter le moindre obstacle au succès de leurs belles entreprises. Que si on ne peut leur témoigner autrement sa reconnaissance, il faut du moins leur donner les louanges qu'ils méritent, et n'oublier rien pour immortaliser leur mémoire ; car c'est la pricipale récompense des travaux de ceux qui se consacrent au service du public (2).

§. IV. Comment on procure l'avantage d'autrui d'une manière déterminée par les offices d'une utilité innocente.

On procure l'avantage d'autrui d'une manière déterminée, lorsque l'on permet ou que l'on accorde à certaines personnes quelque chose d'où il leur revient de l'utilité.

Cela se peut souvent sans qu'il nous en coûte rien, et sans que nous en recevions aucune incommodité, ou que nous prenions la moindre peine ; et c'est ce qu'on appelle des ser-

(1) Bien loin de là, il faut favoriser et aider, autant qu'on le peut, ceux qui travaillent avec ardeur à se rendre utiles au public d'une manière ou d'autre, surtout s'ils ont pour cela des talens considérables.

(2) C'est aussi un encouragement pour les autres, qui peuvent être animés par-là à imiter de tels exemples.

vices d'une utilité innocente, comme, par exemple, de n'empêcher pas quelqu'un de boire ou de puiser dans une eau courante; de laisser prendre du feu au nôtre; de donner des conseils sincères à quiconque nous en demande; de remettre dans le bon chemin une personne qui s'est égarée; car celui qui reçoit de tels services en retire quelque profit, sans que celui qui les rend en soit incommodé le moins du monde. Ainsi, lorsque l'on veut abandonner une chose dont on a de reste, ou qui ne peut être gardée commodément, pourquoi aimerait-on mieux la détruire ou la gâter que de la laisser en état de servir à d'autres, qui ne sont point nos ennemis? Il n'est pas permis non plus, après qu'on est bien rassasié, de dissiper les viandes ou les autres vivres dont on n'a pas besoin; ni de boucher ou de cacher une source, après qu'on a assez bu; ni d'ôter les balises qui marquent les lieux dangereux dans la mer, ou les mains qui montrent les chemins sur terre, après s'en être servi soi-même pour se conduire. Il faut rapporter encore ici les petites aumônes que les riches font aux pauvres; la courtoisie dont on use envers les étrangers, qu'un sujet légitime a amenés dans notre pays, surtout s'il leur est arrivé quelque malheur; et autres semblables offices, qu'on ne saurait refuser sans

[redacted]

une horrible mesquinerie et une souveraine inhumanité.

§. V. Des bienfaits proprement ainsi nommés.

Mais il y a une manière plus noble et plus éclatante de rendre à autrui des offices d'humanité, c'est de faire gratuitement, par une bienveillance particulière, quelque chose qui demande de la dépense ou des soins pénibles, pour subvenir aux nécessités de quelqu'un, ou pour lui procurer un avantage considérable. C'est ce que l'on appelle un bienfait par excellence: d'où naît la plus belle matière à se distinguer glorieusement, et à s'attirer de justes louanges, pourvu qu'on agisse par un principe de générosité et de grandeur d'âme, dont les effets soient ménagés selon les règles de la prudence.

Or la sage dispensation et la juste mesure des bienfaits dépendent en général de l'état et de celui qui donne, et de celui qui reçoit. Sur quoi voici les principales maximes qu'il y a à observer. I. Il faut prendre garde qu'en croyant faire du bien à quelqu'un, on ne cause du préjudice ou à lui-même (1), ou à d'autres. II. Chacun doit propor-

(1) Ce serait, par exemple, une libéralité mal entendue que de donner à un robuste mendiant, ou à des

[redacted]

tionner ses libéralités à ses forces et à ses facultés. III. Il faut rendre service à chacun, selon qu'il le mérite ; c'est-à-dire, premièrement, à ceux de qui l'on a soi-même reçu quelque bienfait ; ensuite à ceux qui ont le plus besoin de notre secours ; enfin à ceux qui ont avec nous des liaisons plus particulières. Il faut aussi avoir égard au plus pressant besoin de chacun (1), et considérer s'il peut se passer, ou non, de notre assistance. IV. Il y a enfin une certaine manière

---

gens que l'on aurait tout lieu de croire disposés à se servir de ce qu'on leur donne pour s'abandonner à la débauche, pour commettre quelque crime ou quelque friponnerie, etc.

(1) Comme l'auteur, dans tout ceci, emploie les propres paroles de Cicéron, *de Offic.*, lib. I, cap. XIV, XVIII, je ne saurais mieux faire, pour expliquer sa pensée, que d'apporter ici l'exemple que l'orateur et philosophe romain allègue lui-même. Il dit que la nature et l'importance des conjectures ne suit pas toujours exactement la nature et le degré des relations que les hommes ont ensemble. Il y a, ajoute-t-il, des services que l'on doit rendre aux uns plutôt qu'aux autres, sans avoir égard au plus grand ou au moindre degré de liaison. C'est ainsi qu'on aide plutôt un voisin à recueillir ses fruits, qu'un ami ou qu'un propre frère ; au lieu que s'il s'agit d'un procès, on sollicite pour un parent ou pour un ami plutôt que pour un voisin.

[redacted]

d'exercer convenablement la bénéficence et la libéralité : car quand on rend service, par exemple, d'un air joyeux et empressé, et avec des témoignages d'affection ou de bienveillance, cela (1) relève beaucoup le prix du bienfait.

§. VI. De la reconnaissance.

Les bienfaits doivent naturellement produire dans le cœur de celui qui les reçoit, des sentimens de reconnaissance qui le portent à témoigner avec plaisir qu'on l'a sensiblement obligé, à s'intéresser par cette raison à tout ce qui regarde son bienfaiteur, et à chercher l'occasion de lui rendre la pareille, ou même davantage, sinon tout autant qu'il est possible. Je dis, tout autant qu'il est possible : car il n'est point nécessaire de rendre précisément autant que l'on a reçu ; mais la bonne volonté, et les efforts sincères, quoiqu'impuissans, peuvent nous acquitter d'une telle obligation, et tenir lieu de compensation suffisante.

Il faut même remarquer qu'on n'est obligé à

(1) Il faut aussi, quand on le peut, prévenir les besoins des nécessiteux, les assister en secret et à propos ; éviter tout ce qui pourrait sentir l'insulte ou l'ostentation, etc.

[redacted]

aucune reconnaissance, si l'on a une exception raisonnable à opposer aux prétentions de quelqu'un qui veut se faire un mérite auprès de nous d'un service d'ailleurs très-utile par lui-même. Qu'un homme, par exemple, m'ait empêché de me noyer, je ne lui en ai pourtant aucune obligation, si c'était lui-même qui m'avait jeté dans l'eau.

§. VII. Nécessité de reconnaître les bienfaits qu'on a reçus.

Au-reste, plus les bienfaits sont accompagnés de circonstances propres à gagner le cœur, et plus on doit s'empresser à en témoigner une vive et sincère reconnaissance. Du moins faut-il faire en sorte que celui qui, comptant sur notre probité, nous a le premier obligés par quelque service, ne s'en trouve pas mal, autant qu'en nous est, et ne recevoir jamais de bienfait qu'avec intention de mettre tout en œuvre pour empêcher que le bienfaiteur n'ait lieu de se repentir de ce qu'il a fait pour nous. Si on ne voulait pas lui avoir de l'obligation, il ne tenait qu'à nous de refuser ses services. Et sans la nécessité que les lois de la reconnaissance imposent, ce serait pécher contre le bon sens que de jeter, pour

ainsi dire, son bien au hasard, et de répandre sur des gens (1) de qui l'on n'a jamais reçu aucun service, des bienfaits que l'on regarderait comme n'engageant à aucun retour, et par conséquent comme perdus ; de sorte que cela bannirait du monde toute confiance, toute bienveillance, et en même tems toute libéralité, tout service gratuit.

§. VIII. Combien l'ingratitude est infâme et odieuse.

Quoique l'ingratitude n'emporte par elle-même aucune injustice proprement ainsi nommée, le nom d'ingrat renferme néanmoins quelque chose de plus infâme et de plus odieux que celui d'injuste : la raison en est que l'on regarde comme l'effet d'une ame extrêmement basse de se déclarer soi-même indigne, par sa conduite, de l'o-

(1) Cela montre bien que, de la manière dont la plupart des hommes sont faits, il est bon que l'espérance d'un retour les encourage à rendre service aux autres ; mais, au fond, la véritable bénéficence doit s'exercer par un pur motif d'affection et de devoir : toute vue d'intérêt lui fait perdre de son prix. Notre auteur, en copiant ici Hobbes mot à mot (*De Cive*, III, 8), n'a pas pris garde que cet auteur raisonne sur des principes bien différens des siens, comme il paraît par ce qu'il dit lui-même dans le paragraphe suivant.

[redacted]

pinion avantageuse qu'une personne a conçue de nous, et de ne pouvoir être engagé, même par des bienfaits, auxquels il n'y a pas jusqu'aux bêtes brutes qui ne soient en quelque façon sensibles, à entrer dans des sentimens d'humanité envers nos semblables.

Cependant on n'a pas, pour l'ordinaire (1), action en justice pour une simple ingratitude, c'est-à-dire contre ceux qui oublient simplement les services qu'ils ont reçus, et qui manquent de les reconnaître dans l'occasion ; car on perdrait tout le mérite du bienfait si l'on pouvait poursuivre un ingrat, comme l'on poursuit un débiteur ; ce ne serait plus bienfait, mais commerce. D'ailleurs, la pratique des devoirs de la reconnaissance ne serait pas si belle et si louable, supposé qu'on pût y être contraint. Enfin, tous les tribunaux du monde ne suffiraient pas pour connaître des procès que produirait une loi qui donnerait action contre les ingrats, y ayant une infinité de circonstances capables d'augmenter ou de diminuer le prix d'un bienfait, lesquelles il serait extrêmement difficile de peser avec quelque exac-

(1) Dans l'état de nature, on n'a pas droit non plus de tirer vengeance par les armes d'une simple ingratitude.

[redacted]

titude. Après tout, le but propre et naturel d'un bienfait, c'est-à-dire d'un service pour lequel on ne stipule point de retour, c'est, d'un côté, de fournir occasion à celui qui le reçoit de faire voir, par les effets d'une reconnaissance entièrement libre, que ce n'est pas pour éviter d'y être forcé ou par la crainte des peines humaines qu'il rend la pareille dans l'occasion à son bienfaiteur, mais par un principe d'honneur, et par l'amour de la vertu : de l'autre, de montrer, en n'exigeant rien de celui à qui l'on donne, qu'on lui fait du bien uniquement pour s'acquitter des devoirs de l'humanité, et non dans aucune vue d'intérêt.

Mais quand il y a une ingratitude compliquée, je veux dire si l'ingrat manque, non-seulement de reconnaissance, mais encore rend le mal pour le bien, il mérite alors une punition d'autant plus rigoureuse, qu'il découvre un plus grand fond de malignité.

[redacted]

CHAPITRE IX.

Des devoirs de ceux qui entrent dans quelque engagement par des promesses ou par des conventions.

§. I. Les engagemens où l'on entre de soi-même servent comme de planche pour passer aux devoirs conditionnels par rapport à autrui.

Des devoirs absolus de l'homme envers ses semblables, on passe aux devoirs conditionnels par le moyen des engagemens où l'on entre de soi-même envers autrui ; car tous les devoirs dont il nous reste à parler semblent supposer quelque engagement volontaire, ou exprès, ou tacite (1). Il faut donc maintenant rechercher avec soin la nature et les règles de ces actes par lesquels on contracte quelque obligation où l'on n'était point auparavant.

§. II. Nécessité de l'usage des engagemens volontaires.

Quoique les devoirs de l'humanité ou de la charité aient une grande étendue, on ne saurait ti-

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. IV.

[redacted]

rer de ce seul principe de quoi porter les hommes à faire les uns pour les autres tout ce qu'ils peuvent. Tout le monde n'a pas le cœur assez bien fait pour se porter à procurer, autant qu'il lui est possible, l'avantage d'autrui par un pur motif d'humanité, et sans être assuré de recevoir à son tour quelque chose d'équivalent. D'ailleurs, ce en quoi les autres peuvent nous accommoder est souvent de telle nature, qu'on n'oserait l'exiger d'eux en pur don. Quelquefois aussi le caractère ou la condition de quelqu'un ne lui permettent pas honnêtement d'avoir obligation à personne pour de certaines choses. Ainsi il se trouve d'ordinaire, ou que les autres ne sont pas en état de donner sans intérêt, ou que l'on ne veut pas recevoir d'eux sans une espèce d'échange; outre que souvent ils ne savent pas même en quoi ils peuvent nous être utiles. Pour rendre donc plus fréquent, et en même tems plus régulier ce commerce de services, qui fait le lien et l'agrément de la société, il était nécessaire que les hommes traitassent ensemble au sujet des choses qu'ils ne pouvaient pas toujours se promettre certainement les uns des autres par une simple suite des impressions que les lois de l'humanité font ordinairement sur les cœurs, ou même de celles qu'elles doivent faire à toute ri-

[redacted]

gueur. Pour cet effet, il fallait que deux ou plusieurs personnes déterminassent, d'un commun accord, ce que l'une serait (1) obligée de faire

---

(1) L'usage des conventions et des promesses était nécessaire, non-seulement : I. pour produire de nouvelles obligations, ou pour imposer à quelqu'un la nécessité de faire ou de ne pas faire certaines choses auxquelles il n'était d'ailleurs tenu en aucune manière, comme étant, de leur nature, entièrement libres et indifférentes; mais encore II. pour rendre parfaites des obligations qui n'étaient qu'imparfaites. Par exemple, lors même qu'on se trouve dans des circonstances où l'on devrait, selon les lois de l'humanité ou de la charité, vendre, prêter ou donner quelque chose de son bien à certaines personnes, en sorte qu'on fait mal de le leur refuser, ces personnes-là néanmoins ne peuvent pas se plaindre qu'on leur fasse du tort, jusqu'à ce qu'on se soit particulièrement engagé à leur fournir le secours dont elles ont besoin; mais du moment que la parole est donnée, l'obligation devient aussi forte que celles dont on peut exiger les effets avec un plein droit, et en usant même de contrainte. III. Ces conventions servent aussi à éteindre les obligations où l'on était, comme quand un créancier déclare ou expressément ou tacitement qu'il tient quitte son débiteur. On peut rapporter à cela les transactions ou les accommodemens, pour terminer les différends qu'on a ensemble, de manière que chacune des parties cède quelque chose de ce qu'elle croit lui être dû. IV. Enfin, les conventions ont encore la vertu de remettre en force

[redacted]

en faveur de l'autre, et ce qu'elle devait en attendre à son tour, ou ce qu'elle pourrait en exiger de plein droit; c'est ce qui se fait par des conventions ou par des promesses.

§. III. On doit tenir inviolablement sa parole.

Le devoir général que la loi naturelle prescrit ici, c'est que chacun tienne inviolablement sa parole, ou qu'il effectue ce à quoi il s'est engagé par une promesse ou par une convention; car, sans cela, le genre humain perdrait la plus grande partie de l'utilité qui lui revient d'un tel commerce de services. D'ailleurs, si l'on n'était dans une obligation indispensable de tenir ce qu'on a promis, personne ne pourrait compter sur les secours d'autrui; on appréhenderait toujours un manque de parole, qui aussi arriverait très-sousouvent; et de là il naîtrait mille sujets légitimes de querelles et de guerres: car si l'un des contractans a déjà effectué ce à quoi il s'était engagé,

et en vigueur des obligations interrompues, ou même entièrement éteintes: cela se voit dans les traités de paix, par lesquels une guerre est terminée; cela a lieu aussi quand un mari veut bien reprendre sa femme, atteinte et convaincue d'adultère, ou de quelque autre infidélité qui fournit un juste sujet de divorce.

et que l'autre ne fasse pas de son côté ce qu'il a promis, le bien ou la peine du premier est entièrement perdu pour lui. Que s'il n'y a rien encore d'exécuté, il est néanmoins fâcheux de voir ses projets déconcertés et ses affaires en mauvais état, par l'infidélité d'une personne à qui l'on s'était fié, puisque sans cela on aurait pu prendre d'autres mesures ; outre qu'on a toujours bien de la peine à digérer d'être la dupe de quelqu'un, pour l'avoir cru honnête homme (1).

§. IV. Différence qu'il y a entre les devoirs de l'humanité et ceux auxquels on est tenu en vertu des promesses ou des conventions.

Il faut remarquer ici que la différence qu'il y a entre un simple devoir d'humanité, et ceux auxquels on est tenu en vertu d'une convention,

(1) Dans tout engagement volontaire (à quoi se réduisent les conventions et les promesses), une des parties donne à l'autre un droit, et un droit parfait, ou sur quelqu'une de ses actions, ou sur quelque chose qui lui appartient : dès là, et par cela seul, l'autre partie, qui a accepté le droit, ne peut en être dépouillée malgré soi, sans qu'on lui cause du dommage. Ainsi, l'obligation de tenir sa parole n'est au fond qu'une conséquence naturelle du grand et premier devoir absolu, dont il a été traité au chap. VI.

ou d'une promesse parfaite, consiste principalement en ce qu'à la vérité on n'est pas mal fondé à exiger les premiers, et que celui au contraire qui ne les pratique pas dans l'occasion, fait mal : mais néanmoins, lorsque quelqu'un ne veut pas nous rendre de bonne grace ces sortes de services, on n'est point en droit de l'y contraindre, ni par soi-même, ni par l'autorité d'un supérieur commun ; on a lieu seulement de se plaindre de son refus, comme d'un procédé inhumain, dur ou barbare. Au lieu que, quand il s'agit de ce qui est dû en vertu d'une promesse parfaite ou d'une convention, on est pleinement autorisé à avoir recours, pour se le faire rendre, aux voies de la force ou de la justice. Pour exprimer cela, on dit que la dernière sorte de choses donne un droit parfait, et l'autre un droit imparfait; à quoi répond, dans celui par rapport auquel on a quelque droit, une obligation ou parfaite, ou imparfaite.

§. V. Division générale des engagemens où l'on entre envers autrui.

On s'engage (1) ou par un acte obligatoire d'une part seulement, ou par un acte obligatoire des

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. V.

[redacted]

deux côtés ; c'est-à-dire que, tantôt il n'y a qu'une seule personne qui entre dans quelque engagement envers une ou plusieurs autres, et tantôt deux ou plusieurs personnes s'engagent les unes envers les autres. Dans le premier cas, c'est une promesse gratuite ; dans l'autre, une convention.

§. VI. Ce que c'est qu'une promesse imparfaite.

Les promesses peuvent se diviser en parfaites, et en imparfaites.

Une promesse imparfaite, c'est lorsque l'on veut s'imposer à soi-même quelque obligation, sans prétendre néanmoins donner à celui envers qui l'on s'engage aucun droit d'exiger à la rigueur ce qu'on lui fait espérer, ou de nous contraindre à tenir notre parole. Par exemple, si en promettant on s'exprime de cette manière : J'ai résolu bien sérieusement de faire en votre faveur telle ou telle chose, et je vous prie de m'en croire : le promettant, en ce cas-là, semble être obligé à tenir sa parole plutôt par les lois de la véracité, que par celles de la justice : on a lieu de croire qu'en s'engageant de cette manière, il veut faire voir qu'il prétend s'acquitter de son devoir par un pur principe d'honneur, ou pour éviter un juste reproche de légèreté, et qu'il n'a pas besoin d'être lié par l'obligation indispensable qu'im-

pose le droit d'autrui. C'est à quoi il faut rapporter les promesses des grands, des hommes en place ou des personnes de crédit, lorsque ce ne sont pas de simples complimens, mais des protestations bien sérieuses, par lesquelles on fait espérer, par exemple, de recommander quelqu'un, ou d'intercéder pour lui auprès de quelque autre personne plus puissante, de l'avancer dans les emplois, ou de lui donner son suffrage dans quelque affaire : car on n'entend point qu'il ait droit d'exiger à la rigueur l'effet d'une parole ainsi donnée, on veut qu'il en soit uniquement redevable à notre bonté et à notre sincérité, afin que la faveur étant plus libre, soit par-là de plus grand prix.

§. VII. Ce que c'est qu'une promesse parfaite.

Mais lorsqu'à l'obligation que l'on s'impose à soi-même on ajoute un engagement plus étroit, par lequel on donne à celui en faveur de qui l'on s'engage, un plein droit d'exiger à la rigueur l'effet de notre parole, c'est une promesse qui a toute la force qu'elle peut avoir, et que l'on appelle à cause de cela promesse parfaite (1).

(1) Il n'y a que celle-là qui appartienne proprement ici.

[redacted]

§. VIII. Le consentement est absolument nécessaire dans tous les engagemens où l'on entre envers autrui.

Il y a une chose absolument nécessaire pour rendre valables et obligatoires les promesses, aussi bien que les conventions, c'est le consentement volontaire des parties (1). Car toute promesse et toute convention ayant quelque chose d'onéreux, par la nécessité quelle impose de donner ou de faire ce à quoi l'on n'était point tenu, ou de s'abstenir de ce que l'on avait droit de faire, la raison la plus forte et la plus précise pourquoi on n'a pas lieu de se plaindre de la sujétion où l'on se trouve désormais à cet égard, c'est qu'on y a consenti, et que l'on s'est mis volontairement soi-même dans un engagement que l'on pouvait ne pas contracter.

§. IX. Comment on donne à connaître ce consentement. Des conventions tacites.

Ce consentement se donne d'ordinaire à connaître par des signes, comme par des paroles, par des écrits, par un mouvement de tête, ou par quelque geste expressif (2); mais il y a des

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. VI.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. VI, §. 16.

occasions où, sans aucune de ces marques extérieures les plus usitées dans le commerce de la vie, la volonté de promettre ou de traiter s'infère raisonnablement de la nature même (1) de la chose dont il s'agit, et de diverses circons-

---

(1) Comme, par exemple, quand un créancier rend à son débiteur le billet d'obligation qu'il avait en main pour sûreté de la dette; car il s'engage par-là à ne rien demander, à moins qu'il ne paraisse d'ailleurs, par une déclaration expresse, ou par quelque circonstance bien claire, que son intention n'est pas de tenir quitte le débiteur, mais seulement de s'en remettre à sa discrétion et à sa bonne foi pour la manière ou le tems du paiement, ou de faire une compensation, etc. C'est aussi par une suite nécessaire de la nature même de la chose, qu'un homme, par exemple, qui entre dans une hôtellerie, et qui se met à table avec les autres, s'engage à payer ce qui se donne d'ordinaire par repas, quoiqu'il n'ait point parlé du prix avec l'hôte. Il y a une infinité de cas semblables, dans lesquels, pour avoir fait ou omis certaines choses qui, par elles-mêmes, ne tendent pas directement à déclarer la volonté qu'on a de s'engager, on est censé néanmoins, et l'on peut être censé avec raison, vouloir s'engager, soit qu'on en ait eu le dessein ou non, parce qu'on pouvait et que l'on devait savoir que, selon l'usage ou les circonstances, l'action ou l'omission emporte avec soi un engagement réel.

tances (1). Le silence même tout seul passe, en certains cas, pour une marque suffisante (2) de consentement : c'est le fondement des conventions tacites, qui se trouvent souvent jointes à une convention principale bien expresse ; comme aussi des exceptions et des conditions tacites (3),

(1) Tels sont certains signes d'institution, qui varient selon les tems et les lieux : comme, par exemple, quand un paysan prend une pièce d'argent d'un officier, et, à sa réquisition, boit à la santé du roi, il est censé s'être enrôlé.

(2) Cela a lieu lorsque la personne intéressée est présente, ou suffisamment instruite d'ailleurs d'une chose à quoi elle aurait dû s'opposer, si elle n'avait pas voulu donner lieu de croire qu'elle consentait. Par exemple, si quelqu'un, en présence d'un autre, déclare qu'il se rend caution pour lui envers un tiers, créancier de celui-ci, le débiteur, par cela seul qu'il ne dit mot, est censé le constituer sa caution. Un propriétaire qui laisse en possession son locataire après le terme expiré, est censé renouveler le bail. Voyez un autre exemple dans le livre des Nombres, XXX, 4, 5.

(3) Par exemple, celui qui en vendant une terre s'en réserve quelque partie, se réserve par-là tacitement le chemin pour y aller ; et c'était par l'effet d'une vaine subtilité que s'était introduit parmi les anciens romains un usage contraire, dont parle M. Noodt, *Observat.*, II, 27, comme ayant eu force de loi du tems de Cicéron et de Labéon.

qui sont renfermées et sous-entendues dans la plupart des conventions.

§. X. Pour donner un véritable consentement, il faut : 1. Avoir l'usage libre de la raison.

Pour donner un consentement véritable, et qui doive être regardé comme valide, il faut : I. avoir l'usage libre de la raison, en sorte qu'on sache ce que l'on fait, et qu'après avoir examiné si la chose à quoi l'on s'engage n'est ni contraire à notre devoir ou à nos intérêts, ni au-dessus de nos forces, on soit en état de déclarer sa volonté par des signes suffisans.

Des promesses d'un imbécille et d'un insensé.

De là il s'ensuit que les promesses et les conventions d'un enfant, d'un imbécille et d'un insensé, sont entièrement nulles ; bien entendu, à l'égard de l'insensé, que s'il a des intervalles lucides, il peut s'engager valablement pendant tout le tems que sa maladie lui laisse du relâche.

Des promesses d'une personne ivre.

Les promesses et les conventions faites dans le vin ne sont pas non plus valides, si l'ivresse est telle (1), qu'on ne sache plus ce que l'on

---

(1) Il n'est nullement nécessaire que l'ivresse soit ve-

[redacted]

fait ; car on ne peut point regarder comme une marque de véritable consentement les mouvemens extérieurs d'un homme qui est poussé par une impétuosité momentanée et entièrement aveugle, ou qui, dans le tems que son esprit est comme détraqué, laisse échapper machinalement quelques signes qui marqueraient une libre détermination de sa volonté, s'il agissait de sang-froid ; et il faudrait être bien impertinent pour exiger l'accomplissement des promesses faites par une personne en cet état-là, surtout si elle ne pouvait les effectuer sans s'incommoder beaucoup. Que si, connaissant la facilité de quelqu'un, on a cherché l'occasion de le faire enivrer, pour l'engager ensuite à promettre certaines choses, on se rend de plus manifestement coupable de mauvaise foi et de tromperie. Cela n'empêche pas que si, après que les fumées du vin ont été dissipées, cet homme, venant à apprendre ce

---

nue à ce point-là ; il suffit que les fumées du vin mettent assez en mouvement celui qui en a trop pris, pour qu'il se détermine à un engagement qu'il n'aurait pas voulu contracter de sang-froid. C'est une suite nécessaire de la pleine liberté qu'on a de s'engager ou de ne point s'engager. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. VI, §. 5, note 2, de la nouvelle édition.

[redacted]

qu'il a dit, le confirme positivement, il ne soit alors obligé de tenir sa promesse, non pas tant à cause de la parole qu'il avait donnée étant ivre, qu'à cause de la ratification qu'il en fait de sens rassis.

§. XI. Des promesses d'un enfant et d'un jeune homme.

Pour ce qui est des enfans, comme les uns ont le jugement formé plus tôt que les autres, on ne saurait établir, par les principes du droit naturel, aucune règle générale qui fixe au juste la durée de l'âge où ils sont incapables de contracter quelque engagement; mais il faut, pour en connaître les bornes, examiner avec soin les actions et les démarches ordinaires de chaque enfant en particulier. Les lois civiles de la plupart des états y suppléent en quelque manière par la détermination fixe d'un certain terme, au-delà duquel tous les enfans sont censés en âge de discrétion. Il y a même plusieurs pays où, par un établissement très-sage et très-utile, les jeunes gens ne peuvent point contracter d'engagement valide, sans l'approbation de quelque personne prudente, qui a soin de leur conduite et de leurs affaires, jusqu'à ce qu'on ait lieu de présumer que le feu de la jeunesse soit passé. En effet, la jeunesse, lors même qu'elle est en état de savoir ce qu'elle

fait, et de se déterminer avec connaissance, est fort sujette à se laisser emporter à des mouvemens impétueux, et par-là souvent inconsidérés; facile à promettre, pleine d'espérance, sensible à la réputation de libéralité, empressée à se faire des amis et à les entretenir, peu susceptible de soupçons et de défiance. Ainsi il y a presque toujours de la mauvaise foi dans le procédé de ceux qui, se prévalant de la facilité d'un jeune homme, veulent s'enrichir à ses dépens par une stipulation d'où il résulte, à son préjudice, une lésion que la faiblesse de son jugement l'empêche de prévoir, ou ne lui permet pas de comprendre dans toute son étendue.

§. XII. 2. Pour consentir véritablement, il faut avoir les connaissances nécessaires. Effet de l'erreur en matière de promesses et de conventions.

Tout consentement véritable suppose encore: 2. que l'on ait les connaissances nécessaires dans l'affaire dont il s'agit. Ainsi l'erreur empêche que le consentement soit tel qu'il est requis dans les conventions et dans les promesses; sur quoi voici trois règles dont il faut bien se souvenir.

I. Lorsque, dans une promesse, on a supposé quelque chose (1) sans quoi on ne se serait point

---

(1) La condition supposée suit quelquefois de la na-

[redacted]

déterminé à promettre, l'engagement est nul, selon le droit naturel ; car, en ce cas-là, on n'a

---

ture même de la chose, comme si un homme promet à une fille, qui se donne pour vierge, de l'épouser, ou si un père promet tant pour la dot de sa fille; car dès-là qu'il paraît que la fille a eu commerce avec quelque autre homme, la promesse du mariage devient nulle; et la promesse de la dot n'est pas plus valide, lorsque les noces ne s'ensuivent point, quoique ni le galant, ni le père n'aient rien dit auparavant de ces cas-là. Mais quelquefois aussi la condition n'a par elle-même aucune liaison avec la nature même de la chose; et alors, quoiqu'il faille donner à entendre d'une manière ou d'autre ce que l'on suppose, il n'est pas toujours nécessaire qu'on s'en explique formellement. Par exemple, si je dis à quelqu'un : « J'ai deux exemplaires d'un tel livre, je vous en donnerai un, » cela suffit pour que je sois dispensé de lui faire ce présent, lorsque je viens à découvrir que je me suis trompé, et que je ne trouve dans ma bibliothèque qu'un seul exemplaire du livre que j'avais promis, croyant en avoir deux exemplaires. Comme il s'agit ici de promesses purement gratuites, on ne peut exiger autre chose du promettant, si ce n'est qu'il ait été de bonne foi dans l'erreur; et il n'était pas obligé, avant que de donner sa parole, d'examiner avec la dernière exactitude le fait qu'il a supposé; de sorte que si celui en faveur de qui la promesse était faite, a compté là-dessus comme sur une chose qui ne pouvait lui manquer, c'est sa faute.

point donné sa parole absolument, mais sous condition : ainsi du moment que la condition supposée ne se vérifie pas, la promesse ne peut que tomber et s'anéantir d'elle-même.

II. Si l'on a été porté par quelque erreur (1) à faire une convention ou un contrat ; et que l'on s'en aperçoive pendant que la chose est encore

---

(1) Bien entendu que l'erreur regarde quelque chose d'essentiel à la convention, c'est-à-dire, qui ait une liaison nécessaire avec la nature même de l'affaire dont il s'agit, ou avec l'intention de l'un des contractans, notifiée dans le tems de l'engagement, et reconnue de l'un et de l'autre comme une raison sans laquelle on ne conclurait pas le marché ; autrement, comme l'erreur n'influe point sur le contrat, elle ne le rend point nul, soit qu'il y ait quelque chose d'exécuté ou non ; par exemple, si croyant avoir perdu mon cheval, j'en achète un autre que je n'aurais point acheté sans cela : lorsque je viens ensuite à retrouver le mien, je ne puis point obliger celui qui m'a vendu l'autre à le reprendre, quand même il n'aurait ni délivré le cheval, ni reçu le prix convenu ; à moins qu'en concluant le marché, je n'aie stipulé formellement, et non pas dit seulement par forme de conversation, que je n'achetais ce cheval qu'en supposant que le mien fût perdu. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. VI, §. 7, note 2. Ainsi la distinction que fait notre auteur, selon que la chose est ou n'est plus en son entier, n'a

en son entier, ou qu'il n'y a rien d'exécuté de part ni d'autre, il est juste, sans contredit, qu'on ait la liberté de se dédire, surtout lorsqu'en traitant on a donné à entendre la raison qui nous y obligeait, et que d'ailleurs l'autre contractant ne reçoit par-là aucun dommage, ou que, s'il y en a, on est tout prêt à le réparer. Mais si la chose n'est plus en son entier, et que l'erreur se découvre seulement après que la convention est déjà accomplie ou en tout, ou en partie, celui qui s'est trompé ne peut plus rompre l'accord, à moins que l'autre partie ne veuille bien y consentir par honnêteté.

III. Si l'erreur se trouve dans la chose même au sujet de laquelle on a traité, la convention est nulle, non pas tant à cause de cette erreur (1), que parce que l'autre contractant n'a point satisfait aux conditions de l'accord; car comme, dans toute convention, la chose au sujet de laquelle on traite doit être connue avec ses qualités, là

---

aucun fondement, puisque la convention est toujours nulle, lorsqu'il s'agit de quelque chose d'essentiel, comme elle est toujours valide quand l'erreur qui a porté à traiter ne regarde rien d'essentiel au contrat.

(1) Cette raison est, comme on voit, une suite de la première: ainsi il ne fallait pas les opposer l'une à l'autre.

où cette connaissance manque, on ne saurait concevoir qu'il y ait un véritable consentement. Ainsi, du moment qu'on s'est aperçu de quelque défaut, celui qui se trouverait lésé par-là peut (1),

---

(1) L'engagement est nul, lorsque celui qui s'est trompé a eu principalement en vue la chose en quoi il se trouve de l'erreur. Mais s'il n'a pas eu principalement en vue cette chose, quoiqu'il eût mieux aimé qu'elle fût telle qu'il l'a crue, la convention subsiste en son entier; il est seulement en droit de demander un dédommagement du défaut auquel il ne s'était point attendu. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. VI, §. 7, notes 4, 5. Par exemple, si après avoir acheté une maison, on apprend que quelqu'un y a un droit d'usufruit, ou d'habitation dans quelques appartemens, cela suffit pour rompre le marché, parce que quiconque veut acquérir la propriété d'une maison, entend pour l'ordinaire qu'il jouira de tous les appartemens et de toutes les dépendances de cette maison. Mais la découverte d'un droit de servitude, surtout d'une servitude peu incommode, peut souvent laisser subsister le contrat, et autoriser seulement à demander une diminution de prix, lorsqu'on n'a rien dit qui donnât à entendre qu'on supposait la maison exempte de toute servitude. Car encore que mon voisin, par exemple, ait la permission de passer sur quelque endroit de mon fonds, je n'en ai pas moins l'usage de cet endroit. Ainsi on peut aisément présumer que je n'aurais pas laissé d'acheter la maison, quand même j'aurais été informé de ce droit

ou rompre son engagement, ou obliger l'autre contractant à réparer le défaut, ou même, s'il y

---

de passage, et que j'aurais seulement, à cause de cela, rabattu quelque chose du prix dont je suis convenu avec le vendeur. Au reste, dans tous les cas qui se rapportent à cette troisième règle, on suppose qu'il n'y a point de mauvaise foi de la part d'aucun des contractans; car s'il y a de la mauvaise foi de la part de l'un ou de l'autre, il faut en juger par les règles du paragraphe suivant. Or quelquefois les deux contractans sont dans l'erreur de bonne foi, et quelquefois il n'y en a qu'un. Le premier cas arrive, lorsqu'il s'agit de choses dont l'un et l'autre des contractans ne peut bien connaître la qualité ou le prix : comme si une personne qui ne s'entend point en joyaux vendait à un autre, qui n'y est pas plus entendu, des perles fausses pour des perles fines, ou au contraire de fines pour de fausses; ou si un ignorant vendait à un autre, qui n'est pas plus habile, quelque beau manuscrit, ou quelque livre fort rare. Mais il peut se faire qu'il n'y ait qu'un des contractans qui se trompe, sans que l'autre agisse pour cela de mauvaise foi. Cela a lieu lorsque la chose sur laquelle on traite n'est désignée que d'une manière vague : par exemple, si l'on dit : Combien voulez-vous de cela? et qu'elle est d'ailleurs du nombre de celles dont le prix varie extrêmement, et à un grand nombre de degrés fort disproportionnés; car s'il s'agissait, par exemple, d'un bassin d'étain que l'on prît pour un bassin d'argent, la différence prodigieuse du prix fixe de ces deux métaux supposerait nécessaire-

a de la fraude, ou simplement quelque faute de sa part, exiger de lui les dommages et intérêts.

§. XIII. Effet du dol ou de la fraude.

Mais lorsqu'il y entre du dol, c'est-à-dire que l'on a été porté à promettre ou à traiter, par un effet de la fraude et de la (1) mauvaise foi d'au-

---

ment de la mauvaise foi dans l'un ou dans l'autre des contractans. Que s'il ne paraît clairement ni mauvaise foi de la part de l'un des contractans, ni d'assez grands indices de l'intention de celui qui dit avoir été dans l'erreur, c'est alors tant pis pour lui, puisqu'il ne tenait qu'à lui de se bien expliquer. Voilà la règle qu'il faut suivre dans un doute.

(1) Il y a une fraude positive, qui consiste à faire, ou soi-même, ou par le moyen d'autrui, quelque chose qui donne lieu à celui qui promet ou qui traite de croire ce qui n'est pas : par exemple, si l'on donne un faux diamant pour un vrai, ou si, sans rien dire, on trouve moyen par de faux jours, ou de quelque autre manière, de faire paraître une marchandise de tout autre couleur ou de tout autre qualité qu'elle n'est véritablement. Mais il y a aussi une fraude négative, dont on se rend coupable, lorsque l'on tait ou qu'on dissimule certaines choses essentielles, et cela, soit qu'on eût auparavant dessein de tromper, soit qu'on profite seulement de l'erreur où l'on voit qu'est l'autre partie; comme si, par exemple, on s'apercevait qu'un acheteur prend pour fines des perles fausses, et qu'on ne l'avertit pas qu'il se trompe.

trui, sans laquelle ou l'on ne se serait point du tout engagé, ou l'on se serait engagé d'une autre manière, voici les règles par où l'on peut juger de ces sortes de conventions ou de promesses.

I. Si le dol vient d'un tiers, sans qu'il y ait aucune collusion entre ce tiers et l'autre contractant, l'affaire subsiste en (1) son entier, sauf à la partie lésée de poursuivre l'auteur de la tromperie, et de l'obliger à lui payer les dommages et intérêts.

II. Si c'est par le dol de l'une des parties que l'autre s'est déterminée à promettre ou à traiter, la promesse ou la convention n'obligent alors en aucune manière.

III. Si après s'être engagé de son pur mouvement et avec une pleine délibération, on découvre ensuite du dol dans l'affaire même, c'est-à-dire

---

(1) Bien entendu que le motif qui, par un effet du dol de ce tiers, nous porte à promettre ou à traiter, n'ait aucune liaison nécessaire avec le fond même de l'engagement; car si quelqu'un, par exemple, m'ayant fait accroire que tous mes chevaux sont morts, j'en achète d'autres, avec cette clause expresse que ce n'est qu'en supposant que la nouvelle qu'on m'a donnée soit véritable, du moment que j'en découvre la fausseté, le contrat est nul, sauf au vendeur de s'en prendre à celui qui m'a trompé.

en ce qui regarde la chose au sujet de laquelle on traite, ou ses qualités, ou son prix, la convention est nulle, en sorte que l'on peut ou la rompre entièrement, ou, si on le juge à propos, exiger un dédommagement du préjudice que l'on reçoit par cette tromperie (1).

IV. Tout ce qui n'influe point sur l'essence de l'affaire, et dont on n'a pas fait mention expresse dans le marché, n'annule point une convention d'ailleurs dans les formes, quand même on aurait tacitement compté là-dessus (1),

---

(1) Que si le trompeur s'est trompé lui-même, si croyant, par exemple, vendre pour une vraie pierre précieuse un diamant du temple, ou une boîte d'acier poli pour une boîte d'argent, il a donné par méprise un diamant de plus grand prix, ou une boîte d'argent plus fin que celui que l'acheteur comptait d'avoir, celui-ci n'est obligé ni de rendre le diamant ou la boîte, en recevant l'argent qu'il en a donné, ni de payer le surplus de la juste valeur au marchand fripon, qui mérite bien de souffrir la perte qui lui est arrivée contre son intention, dans le tems qu'il voulait s'enrichir injustement aux dépens d'autrui.

(1) Par exemple, si quelqu'un qui recherche une fille en mariage, s'imagine qu'elle est riche ou de qualité, quand même les parens de la fille le laisseraient ou l'entretiendraient dans cette erreur, le contrat de mariage n'en est pas moins bon et valide, tant qu'il n'y a au-

[redacted]

ou que l'on aurait été adroitement entretenu dans cette pensée par l'autre contractant jusqu'à la conclusion de l'accord.

§. XIV. 3. Pour donner un véritable consentement, il faut agir avec une entière liberté. Si la crainte d'être trompé annulle l'engagement.

3. Enfin, pour consentir véritablement, il faut agir avec une entière liberté, et par conséquent n'être point porté à promettre ou à traiter par la crainte de quelque mal.

Il y a ici deux sortes de crainte : l'une formée par des soupçons fort apparens, fondés sur une disposition vicieuse de l'autre contractant, ou sur des témoignages actuels et manifestes de sa

---

cune clause qui suppose que le galant ne s'est engagé qu'au cas que la fille fût noble ou eût de grands biens; car, sans une telle clause, la qualité de riche ou de noble n'entre pas plus dans l'essence d'une promesse de mariage, que la beauté de l'épouse. Il faut dire la même chose du cas rapporté par Cicéron, *de Offic.*, lib. III, cap. XIV, supposé que Pythius n'eût pas dit formellement à Canius qu'il y avait tous les jours des pêcheurs auprès de sa maison de campagne, et que ces pêcheurs s'y étant trouvés ce jour-là par hasard, Canius se fût imaginé, sans s'informer davantage, que tout cela était ordinaire.

mauvaise volonté à notre égard, qui nous font vraisemblablement appréhender de sa part quelque dessein de nous tromper ; l'autre, qui consiste dans une frayeur extrême, produite par l'appréhension d'un grand mal dont on est menacé, si l'on ne se résout à promettre ou à traiter. Voici ce qu'il faut dire au sujet de la première sorte de crainte.

I. Quiconque se fie aux promesses ou aux conventions d'une personne (1) qu'il sait ne faire aucun scrupule de manquer de foi, et de violer les engagemens les plus sacrés, agit, à la vérité, avec beaucoup d'imprudence ; mais cette raison seule ne suffit pas pour rendre l'engagement nul et de nul effet.

II. Si, lorsque tout est conclu et arrêté, on n'a aucun nouvel indice qui nous donne lieu de craindre quelque tromperie de la part de celui

---

(1) Tels sont les pirates, les brigands, les courtisanes, les athées, etc.; car quelque mauvaise opinion qu'on ait de ces sortes de gens, dès-là qu'on traite sérieusement et librement avec eux, on témoigne à cet égard quelque confiance en leur fidélité, on agit avec eux jusque-là comme avec des personnes d'honneur et de probité, et on renonce au droit que leurs sentimens et leur manière de vivre pourraient d'ailleurs nous donner contre eux.

[redacted]

avec qui l'on a traité, on ne peut point se dédire sous prétexte de quelques vices ou de quelques défauts que l'on connaissait en lui avant que de s'engager; car puisque cette raison ne nous a point empêché de donner notre parole, elle ne suffit pas non plus pour nous dispenser de la tenir.

III. Mais si l'on vient à découvrir, par des indices certains, que l'autre contractant ne pense qu'à se moquer de nous (1), lorsque nous aurons effectué ce à quoi nous nous étions engagés en sa faveur, il ne sera pas en droit de nous y contraindre qu'il ne nous ait donné auparavant de bonnes sûretés contre ce juste sujet de défiance.

§. XV. De la crainte d'un grand mal.

A l'égard de l'autre sorte de crainte, il faut établir les maximes suivantes :

---

(1) On suppose ici, par conséquent, que celui qui a un juste sujet de défiance se soit engagé par le traité à exécuter le premier quelque chose : autrement il n'y a point de difficulté, puisque si l'autre partie doit elle-même commencer l'exécution de ses engagemens, ou du moins les exécuter en même tems, cela seul qu'elle le refuse dispense suffisamment de toute exécution antécédente d'autre côté.

I. Lorsque l'on s'est engagé à quelque chose envers une personne (1), pour se garantir d'un mal fâcheux dont on était menacé de la part d'un tiers, sans que celui-ci fût sollicité par l'autre, ou qu'il y eût entre eux de la collusion, l'engagement est valide sans contredit; car celui à qui l'on s'est engagé en ce cas-là n'a rien qui le rende incapable d'acquérir quelque droit par rapport à

---

(1) Comme, par exemple, si étant tombé entre les mains des pirates ou des brigands, on emprunte de l'argent pour se racheter, etc.; ou si l'on promet tant à quelqu'un pour nous escorter en tems de guerre, ou dans une route dangereuse, etc. Mais quand il s'agit d'une convention qui, par elle-même, tend à l'intérêt des deux parties, mais à laquelle néanmoins on ne se déterminerait point sans la violence, il faut distinguer: ou la crainte est connue de l'autre partie, ou elle ne l'est point; dans le dernier cas, la convention est valide: comme si quelqu'un forcé par la crainte d'un tiers achetait ou vendait une chose qu'il n'aurait pas voulu acheter ou vendre sans cela. Mais si le vendeur ou l'acheteur voient manifestement que l'autre contractant est forcé, à moins que celui-ci ne renonce expressément à l'exception de la crainte, ils doivent lui laisser la liberté, lorsque le motif cesse, de ratifier ou non l'engagement, sauf à eux de se faire dédommager par lui de ce qu'ils pourraient avoir perdu par-là. Voyez ce que j'ai dit sur Grotius, liv. II, chap. XI, §. 7, note 5.

nous : bien loin de là, il pourrait légitimement prétendre, indépendamment même de toute convention, qu'on lui sût gré et qu'on lui témoignât de la reconnaissance de ce qu'il a prévenu ou fait cesser le mal qu'on appréhendait de la part d'autrui.

II. Les conventions faites par la crainte ou le respect d'une (1) autorité légitime, ou par (2) déférence pour quelque personne à qui l'on a de grandes obligations, subsistent aussi dans toute leur force.

III. Mais une promesse ou une convention est nulle lorsqu'on y est forcé par une violence injuste de celui-là même à qui l'on s'engage; car alors l'injustice de l'auteur de la contrainte le rend incapable d'acquérir aucun droit par rapport à nous. D'ailleurs, chacun étant tenu de réparer

(1) Comme quand un prince commande à ses sujets, pour de bonnes raisons tirées de l'utilité publique, de vendre ou d'acheter certaines choses, ou de faire quelque autre sorte de contrat; ou bien lorsque, sans user de son autorité et du pouvoir coactif qu'il a en main, il témoigne simplement qu'on encourra sa disgrâce si l'on fait ou si l'on ne fait pas certaines choses.

(2) Par exemple, lorsqu'un fils ou une fille se marie contre son gré pour faire plaisir à ses père et mère, qui, à la rigueur, n'étaient pas en droit de l'y contraindre.

le dommage qu'il a causé (1), celui à qui l'on paierait ce qu'on lui a promis par force, devrait nous le rendre incessamment : ainsi notre engagement est censé éteint et aboli par une compensation nécessaire.

§. XVI. Le consentement d'une partie ne lui impose actuellement aucune obligation, sans l'acceptation ou le consentement réciproque de l'autre.

Nous venons d'expliquer les conditions requises pour former un véritable consentement en matière de promesses et de conventions ; mais cela ne suffit point pour imposer actuellement quelque obligation à l'une ou à l'autre des parties ; il faut encore qu'il y ait un consentement mutuel, et de celui qui s'engage, et de celui en faveur de qui il s'engage : en sorte que tant qu'il ne paraît point d'acceptation de la part du dernier, la chose promise demeure en la disposition du premier ; et la raison en est claire : car quand

---

(1) Cette fiction de droit n'est point nécessaire. Le défaut de liberté dans celui qui a promis, et l'incapacité où est celui qui a fait promettre, d'acquérir aucun droit par un tel engagement, suffisent pour en faire voir invinciblement la nullité. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. VI, §. 10, note 5, et §. 11, note 6.

[redacted]

on offre son bien à quelqu'un, on ne veut ni le lui faire prendre par force, ni l'abandonner dès ce moment-là. Si donc la personne envers qui je veux m'engager n'accepte point mes offres, je ne perds rien jusque-là du droit que j'avais sur ce qu'on refuse. Il est vrai que quand la promesse a a été faite ensuite d'une demande de celui-là même à qui l'on promet, la volonté, dont la demande est un signe, subsiste toujours tant qu'elle n'a pas été expressément révoquée. Ainsi, en ce cas-là, on est censé, sans autre déclaration, avoir accepté par avance la promesse, bien entendu qu'elle réponde exactement à la demande; car s'il y a (1) de la différence, il faut alors une ac-

(1) Quelquefois même, quand on n'accorde qu'une partie de la demande, cela peut être regardé comme un refus: par exemple, si un homme riche, à qui il est aussi aisé de prêter cent écus que cinquante, n'en veut prêter que cinquante, sachant que celui qui demande à emprunter a besoin absolument de la somme entière. Ainsi, en ce cas-là, le silence seul de celui qui voulait avoir cent écus emporte un refus des cinquante offerts. Pour ce qui est de l'acceptation des promesses faites à une personne absente, il y a diverses questions à examiner, touchant lesquelles en peut voir Grotius, *Droit de la Guerre*, etc., liv. II, chap. XI, §. 14 et suiv., avec mes notes, et les endroits indiqués là du grand ouvrage de Puffendorf, du *Droit de la Nature et des Gens*.

ceptation expresse, parce que souvent une partie de ce que l'on demande ne suffirait pas pour fournir à nos besoins.

§. XVII. Des engagemens qui regardent quelque chose d'impossible.

Voyons maintenant quelle est (1) la matière des promesses et des conventions, c'est-à-dire quelles sont les choses auxquelles on peut s'engager valablement.

Il faut en général que ce à quoi l'on s'engage ne soit pas au-dessus de nos forces, et qu'il ne se trouve d'ailleurs défendu par aucune loi; autrement la promesse est ou folle, ou criminelle.

Personne ne peut donc s'engager à l'impossible (2). Que si la chose que l'on regardait

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. VII.

(2) Il y a une impossibilité absolue, qui est telle toujours et par rapport à tous les hommes, de sorte que personne n'est censé s'engager sérieusement à des choses impossibles de cette manière; à boire la mer, par exemple, à voler, à toucher le ciel avec la main. Il faut remarquer pourtant que certaines gens peuvent aisément croire possibles des choses qu'on a tout lieu de regarder comme impossibles, mais dont l'impossibilité ne se découvre que par des raisons qui ne sont pas à la portée de tout le monde. Telle est, par exemple, la pierre philo-

[redacted]

me possible, et qui l'était en effet dans le de l'engagement, devient ensuite impos- par quelque accident imprévu, sans qu'il y e la faute du promettant, la convention de·

ıle, que tant de gens cherchent en vain depuis si -tems. Si un homme, entêté de la passion de souf- et plein d'espérances chimériques, promet à quel- ı, qui n'entend rien en physique ni en chimie, de ›prendre la transmutation des métaux, et que par- lui fasse consumer son bien, ou qu'il lui cause du nage de quelque autre manière, je ne doute pas ne soit tenu de le réparer; car, quelque persuadé puisse être lui-même de la possibilité du grand ·e, il s'en désabuserait aisément s'il faisait usage de ımières; et il n'est pas excusable d'abuser de la sim- :é d'une personne qui n'a pas assez de connaissance être en garde contre l'illusion. Du reste, l'impos- té, en matière d'engagemens, n'est telle pour l'or- ire, que par rapport à certaines personnes, ou par t de certains accidens particuliers. Quand il s'agit romesses purement gratuites, il suffit qu'on ait cru onne foi la chose possible, et qu'on ne se soit pas mis ntairement hors d'état de l'effectuer. Pour ce qui est conventions intéressées de part et d'autre, si la chose déjà impossible dans le tems même de l'engagement, qu'on en sût rien et qu'on n'eût aucun lieu de le soup- ıer, par exemple, s'il se trouve qu'une maison de pagne, qu'on avait louée, a été consumée par le feu, l'est tenu à rien, et l'accord est nul.

vient nulle et de nul effet, supposé que la chose soit encore en son entier. Mais lorsque l'un des contractans a déjà exécuté quelque chose de ce à quoi il était tenu (1), il faut lui rendre ce qu'il a donné, ou l'équivalent : que si cela ne se peut, on doit du moins faire tous ses efforts pour le dédommager d'une manière ou d'autre ; car, dans toute convention, on se propose premièrement ce dont on est convenu, et, au défaut de cela, quelque chose d'équivalent ; ou tout au moins on entend de ne recevoir aucun dommage.

Mais lorsque de propos délibéré, ou par l'effet d'une grande négligence, on s'est mis soi-même hors d'état de tenir sa parole, on (2) doit faire tous les efforts possibles pour se délivrer de cette impuissance, et l'on peut même, pour y suppléer, être légitimement condamné à quelque peine.

§. XVIII. De ceux qui roulent sur des choses illicites.

Il est clair encore que personne ne peut s'en-

---

(1) Par exemple, j'ai promis mon cheval à quelqu'un en retour de quelque autre chose qu'il m'a donnée : ce cheval vient à mourir ; il faut que j'en donne un autre de même qualité, ou du moins la valeur en argent.

(1) Tel est le cas des débiteurs qui se rendent insolvables par leurs débauches ou autres folles dépenses.

ger validement à une chose illicite. En effet, toute force d'un engagement dépend du pouvoir de ce- qui s'engage ; elle ne s'étend jamais plus loin. r, un législateur, en défendant certaines choses, : le pouvoir de les faire, et par conséquent ssi de s'engager à les faire ; car il implique con-diction de dire que l'on soit indispensablement ligé, en vertu d'un engagement autorisé par les s, à faire une chose que ces mêmes lois dé-ident. Ainsi c'est pécher que de s'engager à une ose illicite ; mais c'est pécher doublement que la tenir.

D'où il s'ensuit qu'il ne faut pas tenir les pro-sses dont l'accomplissement tournerait au judice de celui en faveur de qui on les a s ; car la loi naturelle défend de nuire à per-ie, quand même quelqu'un serait assez sot y consentir.

là il s'ensuit encore que, quand on a fait nvention qui roule sur (1) quelque chose

---

ur donner des principes sur cette matière im-, qui n'avait pas encore été bien traitée, voici, is, les distinctions qu'il faut faire, et les règles t poser. I. Il n'y a que les choses illicites en elles-pit de leur nature, ou à cause de la prohition des , qui aient la vertu de rendre nulle une conven-

d'illicite, aucune des parties n'est obligée de tenir sa parole : lors même que l'un des contrac-

---

tion d'ailleurs revêtue des qualités requises. Si dans un contrat qui roule sur une chose permise et innocente, il se trouve que l'une ou l'autre des parties pèche à l'égard du motif, ou des suites de l'action, ou de quelque autre circonstance extérieure et accidentelle, cela seul n'empêche pas que l'engagement ne soit valide. Par exemple, une donation faite ou par une facilité inconsidérée de donner, ou sans choix et sans discernement, ou à des personnes indignes et qui en abusent pour s'abandonner à quelque vice, ou en haine de quelqu'un qui s'attendait à avoir la chose donnée ou à qui elle aurait pu parvenir par succession, une telle donation, dis-je, n'en est pas moins bonne, quoique les vues et les dispositions du donateur soient mauvaises. Un cabaretier qui donne tous les jours à boire à des gens qu'il connaît ivrognes, fait mal sans contredit, aussi bien que ceux à qui il fournit occasion de s'enivrer ; il n'en est pourtant pas moins en droit de se faire payer le vin que ces gens-là ont bu, ni eux moins obligés de le lui payer. Ceux qui jouent gros jeu violent en diverses manière la loi naturelle ; mais il ne s'ensuit point de là que celui qui a gagné de bonne guerre ne tire légitimement ce qui lui revient, et ne puisse demander ce qui lui est dû. Si le vice de la personne qui s'engage emportait toujours un vice dans la chose même sur quoi roule l'engagement, personne ne pourrait compter sur les promesses et les aliénations les plus solennelles ; on craindrait toujours

tans a déjà exécuté l'action criminelle à laquelle il s'était engagé, l'autre n'est point tenu de lui

---

que le promettant ne voulût retirer sa parole, et le propriétaire son bien, sous prétexte de quelque chose de mauvais qu'il y aurait de la part de l'un ou de l'autre des contractans, par rapport à certaines circonstances qui n'ont aucune liaison avec le fond même du contrat. Ainsi cela irait à détruire la confiance, qui est le fondement du commerce de la vie et de toutes les affaires qui se font entre les hommes. II. Il faut distinguer ici entre ce qui est contraire au droit naturel, et ce qui n'est illicite que parce qu'il y a quelque loi civile qui le défend. A l'égard des conventions qui roulent sur la première sorte de choses illicites, voici les règles que j'établis. 1. Si, après s'être engagé à quelque chose de mauvais en soi, on ne veut pas le tenir, celui envers qui l'on s'est engagé n'a pas droit de nous y contraindre, et il ne saurait se plaindre raisonnablement qu'on lui manque de parole, soit qu'on ait reçu ou non quelque chose pour cela; il peut seulement exiger qu'on lui rende ce qu'il a donné. 2. Si celui qu'on avait engagé à commettre un crime l'a exécuté actuellement, on n'est point tenu de payer ce qu'on lui avait promis, quoique, s'il veut tirer raison de ce manquement de parole comme d'une injure, on n'ait aucun sujet de s'en plaindre. 3. Mais lorsqu'on a actuellement donné quelque chose à l'occasion ou en vue de quelque crime, on ne peut rien redemander à celui qui a reçu, pourvu que l'aliénation ait été faite à peu près selon les règles des contrats honnêtes et inno-

[redacted]

payer le salaire qu'il lui avait promis. On ne peut pourtant pas redemander ce que l'on a déjà

---

cens, je veux dire qu'il n'y ait point eu de fraude ni de violence de la part de celui qui a reçu, et que le prix du crime ne soit point exorbitant. Ce n'est pas que l'on puisse en conscience retenir le salaire d'un crime; mais l'obligation de restituer est ici telle, qu'elle ne donne à celui qui a payé quelqu'un pour commettre un crime aucun droit, proprement ainsi nommé, d'exiger la restitution; parce qu'ils ne sont dignes ni l'un ni l'autre de la protection de la loi qui ordonne la réparation du dommage, et qu'ils y ont d'ailleurs tous deux également renoncé, par cela même qu'ils sont entrés volontairement dans un engagement illicite. III. Pour ce qui est des conventions qui ne sont illicites que parce qu'elles roulent sur quelque chose que les lois civiles défendent, il faut distinguer celles qui se font avec un étranger d'avec celles qui se font entre concitoyens. 1. Si c'est avec un étranger que l'on a traité au sujet d'une chose défendue dans le pays, cet étranger ou sait les défenses, ou ne les sait pas; s'il les sait, ou il a recherché l'accord, ou il ne l'a pas recherché. S'il a recherché l'accord, on n'est tenu ni d'effectuer la chose même, ni de le dédommager de ce qu'il peut perdre par-là; on doit seulement lui rendre ce qu'il a déjà donné. Mais si l'on a recherché soi-même l'accord, on n'est pas tenu, à la vérité, d'exécuter la chose même; il faut néanmoins dédommager celui envers qui l'on s'est engagé. Que si l'étranger ne savait pas les défenses, soit qu'on eût recherché l'accord ou non, on est

donné pour un tel sujet, à moins qu'il n'y ait eu de la tromperie de la part de celui qui a reçu,

---

dans une obligation encore plus indispensable de lui rendre tout ce qu'il peut lui en coûter pour avoir compté sur la parole donnée; mais si les défenses ne sont venues que depuis le marché fait et conclu, on n'est tenu alors à aucun dédommagement. 2. A l'égard des conventions faites entre les concitoyens, comme ils ne peuvent pas ignorer les lois qui défendent telle ou telle chose, ils sont censés traiter ensemble comme s'il n'y avait point de loi là-dessus, et renoncer au bénéfice qu'elle pourrait accorder à l'un des deux. Ainsi la convention une fois accomplie et exécutée est très-valide de contractant à contractant, en sorte que celui qui a donné ne peut rien redemander; et celui qui a promis de donner doit le faire ponctuellement, à moins qu'il n'encourût par-là une grosse peine, ou qu'il ne lui en revînt quelque autre grand préjudice, auquel il n'aurait eu garde de s'exposer s'il l'eût prévu. Je ne fais presque qu'indiquer ici mes principes sur une matière ample et délicate : on les trouvera soutenus de toutes leurs preuves dans une longue note ajoutée à la seconde édition du grand ouvrage de notre auteur, du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. VII, §. 6, note 2, et augmentée dans la nouvelle édition ; à quoi il faut joindre deux petites pièces, qui m'ont donné occasion de développer encore plus la matière, et d'en montrer au long l'application à un exemple considérable : elles sont toutes deux insérées dans le *Journal des Savans*, la première au mois d'août 1712,

ou qu'il ne nous en revienne à nous-mêmes un dommage exorbitant.

§. XIX. Des engagemens au sujet de ce qui appartient à autrui, ou de ce qui est déjà engagé à quelque autre personne.

Il n'est pas moins certain que l'on ne saurait promettre ou traiter validement au sujet de ce qui appartient à autrui (1), et qui n'est point

---

édition de Paris (octobre, édition d'Amsterdam), en forme de lettre sur ce que M. du Tremblai avait dit contre moi; l'autre au mois de décembre 1713, édition de Paris (février et mars 1714, édition de Hollande), sous ce titre: *Première et dernière Réplique à M. du Tremblai*, etc.

(1) Cela a lieu, soit que l'on ait su ou non que la chose appartenait à autrui, et soit qu'elle fût déjà à autrui, ou qu'elle cesse de nous appartenir avant l'accomplissement de la promesse. Il y a seulement cette différence, que, si l'on a su qu'elle appartenait déjà à autrui, ou si c'est par notre faute qu'elle n'est plus à nous, il faut dédommager celui à qui on l'avait promise. Au reste, les actions d'autrui se rapportent, comme on voit, à la même classe, avec les exceptions que notre auteur y met ensuite. On doit encore y joindre les choses qui appartiennent véritablement à quelqu'un, mais dont il ne peut pas disposer : tel est le cas des pupilles et des mineurs. Voyez ce que j'ai dit dans mon *Traité du Jeu*, liv. II, chap. IV, §. 4 et suiv.

en notre disposition. Que si l'on promet de faire en sorte qu'un tiers (à qui on ne peut rien prescrire d'autorité ; car c'est ce qu'il faut toujours supposer (1) ici) fasse telle ou telle chose, on s'engage par-là seulement à ne (2) rien négliger

(1) La raison en est que, quand on s'engage à quelque chose au sujet des actions d'une personne qui dépend de nous, on est censé promettre son fait propre, plutôt que le fait d'autrui, aussi loin que s'étend le pouvoir qu'on a sur cette personne.

(2) Il faut distinguer ici entre les promesses purement gratuites, et les conventions intéressées de part et d'autre. Ce que notre auteur dit a lieu par rapport aux premières, à moins qu'on ne se soit engagé à quelque chose de plus, ou expressément ou par une suite de la nature même de la chose; mais en matière d'engagemens réciproques, si le succès ne répond pas à ce que l'on a fait espérer, on doit dédommager l'autre contractant; autrement celui-ci ne retirerait rien d'équivalent à ce qu'il a promis ou donné, ce qui est contre la nature et le but de l'engagement : et dès-là qu'on n'a point apposé la clause ou l'exception d'impossibilité, on témoigne regarder la chose comme facile. Il faut néanmoins supposer que le dédommagement n'excède pas de beaucoup la valeur de ce qui a été donné ou promis. Car si l'on avait, par exemple, donné dix écus à quelqu'un, afin qu'il nous fît payer une somme de mille écus qui nous est due, il serait tout au plus tenu de nous rendre les dix écus, et même, pour l'ordinaire, un tel

[redacted]

de tout ce qui est moralement possible (c'est-à-dire autant que l'autre partie peut l'exiger de nous honnêtement, et autant que le permet la constitution de la vie civile) pour porter le tiers à faire ce que l'on donne lieu d'espérer de sa part.

Lors aussi qu'une personne a acquis quelque droit sur notre bien (1), ou sur quelqu'une de nos actions, on ne peut rien promettre là-dessus validement à un tiers, si ce n'est au cas que cette personne renonce à ses prétentions, ou qu'elle vienne à n'y en avoir plus pour quelque autre raison. En effet, lorsque l'on s'est une fois dépouillé de son droit en faveur de quelqu'un, par une promesse ou par

---

homme serait en droit de garder ou de se faire donner cette somme, parce qu'elle peut tenir lieu de chose équipollente à la peine qu'il a prise, quoique inutilement.

(1) Par exemple, un propriétaire ne peut rien promettre au sujet des biens dont l'usufruit appartient à quelque autre personne, ou parce qu'il le lui a donné lui-même, ou parce que ces biens ne sont parvenus à lui que sous cette condition. C'est en vain aussi qu'un valet voudrait s'engager à servir un autre maître, pendant tout le tems qu'il doit servir celui à qui il est engagé actuellement. Le maître d'une maison ne serait pas mieux fondé à promettre quelque appartement déjà loué, avant que le terme du locataire fût fini.

une convention, il ne reste plus rien que l'on puisse légitimement transférer à un autre, en matière de la chose dont il s'agit ; et il n'y aurait point d'engagement qu'il ne fût très-facile d'éluder, s'il était permis d'en faire un autre qui le détruisît, ou qui fût tel qu'on ne pût les accomplir tous deux en même tems. C'est le fondement de la maxime commune : Le premier en date a le meilleur droit (1).

---

(1) Cela doit s'entendre eu égard à la promesse considérée en elle-même, et en supposant que les choses sont encore en leur entier. Mais lorsque l'exécution s'est ensuivie par la délivrance de ce qui avait été promis à deux, le possesseur, quoique le dernier en date, a ici le meilleur droit en matière, par exemple, d'hypothèque ou de vente, pourvu qu'il ait ignoré de bonne foi que la chose engagée ou vendue l'avait déjà été à un autre. C'est ce que demande la nécessité du commerce de la vie, où il est le plus souvent impossible de savoir si celui avec qui l'on traite a déjà disposé de son bien en faveur d'un tiers. Ainsi, en ces cas-là, il ne reste au premier en date que le droit d'exiger un dédommagement, aussi haut qu'il voudra, de ce qu'il perd par la mauvaise foi du promettant. C'est ainsi, à mon avis, qu'il faut en juger par le droit naturel tout seul, et indépendamment des lois civiles, qui, sur de pareilles choses, peuvent faire tels réglemens que l'intérêt public de chaque état semble demander.

§. XX. Des engagemens conditionnels.

Au reste, il y a des engagemens absolus (1), et des engagemens conditionnels, c'est-à-dire que l'on s'engage ou absolument et sans réserve, ou en sorte que l'on attache l'effet et la validité de l'accord à quelque événement qui est ou purement fortuit, ou dépendant de la volonté humaine ; ce qui a lieu surtout en matière de simples promesses.

On distingue deux sortes de conditions : les unes possibles, et les autres impossibles. Les premières se subdivisent en casuelles ou fortuites (2), dont l'existence ne dépend point de nous ; arbitraires, dont l'effet dépend de (3) celui-là même envers qui l'on s'engage ; et mixtes (4), dont l'accomplissement dépend en par-

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. VIII.

(2) Comme, par exemple, quand on dit : Je vous donnerai tant, s'il ne pleut pas de huit jours, ou si la paix se fait cette année.

(3) Par exemple : Je vous donnerai tant, si vous ne jouez pas, ou si vous n'allez pas au cabaret, de six mois, ou si vous n'épousez pas une telle fille, etc.

(4) Si l'on dit, par exemple : Je vous donnerai tant, au cas que vous épousiez une telle : car il peut se faire, ou que la fille ne veuille point se marier avec celui à qui l'on promet, ou qu'elle meure avant les noces.

tie de la volonté de celui envers qui l'on s'engage, et en partie du hasard.

Les conditions impossibles sont telles ou physiquement, ou moralement parlant, c'est-à-dire qu'elles renferment des choses qui, ou ne peuvent se faire naturellement, ou sont défendues par les lois et par les règles de l'honnête. Ces sortes de conditions, prises dans le sens le plus simple et le plus naturel, rendent négative la proposition qui semble renfermer une promesse. Mais les lois civiles peuvent établir, sans injustice, que, s'il s'agit de quelque affaire sérieuse, elles soient (1) censées n'avoir point été apposées, afin d'empêcher par-là qu'on ne se moque des gens par des actes obligatoires en apparence, et qui néanmoins ne sauraient avoir aucun effet tant que la clause qui y est jointe subsiste.

---

(1) C'est-à-dire, que la promesse ou la convention ne laisse pas d'être regardée comme valide, malgré la condition, qui ne peut ou ne doit pas être exécutée. Mais, indépendamment des lois civiles, il y a quelques distinctions à faire sur la nature et l'effet de ces sortes de conditions ajoutées à un engagement. On peut voir ce que j'ai dit là-dessus dans mes notes sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, telles que je les ai rectifiées et augmentées dans la nouvelle édition.

§. XXI. Des engagemens contractés par procureur.

Enfin (1), on s'engage non-seulement par soi-même, mais encore par l'entremise d'un tiers, que l'on établit pour interprète de notre volonté, et porteur de notre parole auprès de ceux à qui l'on promet ou avec qui l'on traite. Lorsqu'un tel entremetteur ou procureur a exécuté de bonne foi la commission qu'on lui avait donnée, on entre par-là dans un engagement valide envers l'autre partie, qui l'a regardé, et qui a eu lieu de le regarder comme agissant en notre nom et par notre ordre.

§. XXII. Combien il y a d'établissemens humains sur lesquels sont fondés les devoirs conditionnels de l'homme par rapport à autrui.

Il ne nous reste plus rien à dire ni sur les devoirs absolus des hommes les uns par rapport aux autres, ni sur ceux qui servent comme de planche pour passer aux devoirs conditionnels : ceux-ci supposent, comme nous l'avons déjà dit, ou quelque établissement humain fondé sur une convention générale entre les hommes, ou bien quelque état particulier. Les principaux de ces éta-

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. IX.

blissemens sont l'usage de la parole, la propriété des biens, le prix des choses, et le gouvernement humain. Parlons maintenant de chacun en particulier, et des devoirs qui en résultent.

CHAPITRE X.

Des Devoirs qui concernent l'usage de la parole.

§. I. On ne doit tromper personne par aucun des signes établis pour exprimer nos pensées.

Tout le monde sait combien la parole est utile et nécessaire pour le commerce de la vie ; et plusieurs ont même conclu de la seule considération de cette faculté dont l'homme est enrichi, que la nature le destine à vivre en société avec ses semblables. Afin donc que cet admirable instrument soit rapporté à son légitime usage, et au dessein du Créateur, on doit tenir pour une maxime inviolable du droit naturel, de ne tromper jamais personne par des paroles, ni par aucun autre signe établi pour exprimer nos pensées.

[redacted]

§. II. Premier devoir concernant l'usage de la parole.

Pour mieux (1) connaître la nature et les propriétés de la parole, il faut remarquer que, soit qu'on parle de vive voix, ou par écrit, il y a ici deux obligations distinctes : l'une, en vertu de laquelle ceux qui parlent la même langue sont tenus d'employer les termes selon le sens qu'ils ont dans l'usage reçu ; car les mots que l'on prononce et les figures des lettres ne signifiant pas naturellement telle ou telle chose, autrement les sons et les caractères de toutes les langues devraient être parfaitement semblables, il faut de toute nécessité qu'entre ceux qui parlent une même langue, il y ait une (2) convention tacite de se servir constamment de certains termes pour désigner certaines choses ; sans quoi il serait impossible de connaître par ce moyen les pensées les uns des autres. Et de là il s'ensuit, qu'encore que les paroles puissent

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. I.

(2) Il vaut mieux dire un consentement tacite, où il n'entre rien d'obligatoire, à le considérer en lui-même, et indépendamment de l'obligation particulière où l'on est de découvrir aux autres ce que l'on a dans l'esprit. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. I, §. 5, note 1, 2.

[redacted]

ne pas répondre aux pensées, cependant, dans le commerce de la vie humaine, chacun doit être censé vouloir ce qui est renfermé dans le sens naturel des termes dont il se sert; car comme on ne saurait connaître que par des signes extérieurs ce qui se passe dans le cœur d'autrui, la parole deviendrait absolument inutile s'il était permis d'éluder la signification commune des termes, sous prétexte qu'ils ne s'accorderaient pas avec les pensées, que chacun pourrait supposer telles que bon lui semblerait.

§. III. Second devoir.

L'autre obligation, par rapport à l'usage de la parole, consiste à manifester ses pensées, en sorte que ceux à qui l'on parle, puissent les connaître clairement; car chacun ayant la faculté naturelle et de parler et de se taire, et personne n'étant tenu de découvrir toujours à tout le monde ce qu'il a dans l'esprit, il faut qu'il y ait quelque obligation particulière qui nous impose une nécessité indispensable et de parler, et de nous exprimer de telle manière, que celui à qui l'on parle sache ce que nous pensons. Or cette obligation est fondée ou sur une convention particulière, ou sur quelque loi

générale du droit naturel, ou sur la nature même de l'affaire au sujet de laquelle on traite ou de vive voix, ou par écrit. En effet, on exige souvent de quelqu'un, par une stipulation expresse, qu'il nous découvre ses pensées en matière de certaines choses, comme, par exemple, quand un professeur se charge d'enseigner une science à ses disciples. Souvent aussi on est obligé, en vertu de quelque maxime générale de la loi naturelle, de communiquer aux autres ce que l'on sait, soit pour leur procurer positivement quelque avantage, soit pour ne pas leur causer du mal ni directement, ni par occasion, ou pour détourner celui qui les menace d'ailleurs. Quelquefois enfin l'affaire dont il s'agit est de telle nature qu'on ne saurait rien conclure validement, si chacune des parties ne découvre à l'autre avec sincérité ce qu'elle pense là-dessus; et c'est ce qui a lieu dans tous les contrats.

§. IV. On n'est pas toujours tenu de parler.

Mais comme on ne se trouve pas toujours engagé par quelqu'une de ces raisons à faire connaître aux autres tout ce que l'on a dans l'esprit, il est clair qu'on n'est tenu de parler ou de s'expliquer que quand il s'agit de choses à l'égard desquelles quelqu'un a un droit ou par-

[redacted]

fait ou (1) imparfait d'exiger qu'on lui apprenne ce qu'on en sait. Ainsi chacun peut taire innocemment, quelque question qu'on lui fasse, tout ce sur quoi personne n'a droit de l'obliger à rompre le silence, et qu'il n'est pas d'ailleurs tenu de découvrir lui-même de son propre mouvement.

§. V. Il y a une dissimulation innocente.

Bien plus, l'usage de la parole ayant été établi pour notre propre avantage, aussi bien que pour celui d'autrui, lorsque la dissimulation peut nous procurer quelque utilité, sans donner d'ailleurs aucune atteinte aux droits de qui que ce soit, on peut sans scrupule composer ses discours de telle manière qu'ils donnent à entendre toute autre chose que ce qu'on a dans l'esprit (2).

---

(1) Par exemple, s'il s'agit de donner à quelqu'un un bon conseil, ou de lui montrer le chemin dont il s'est égaré, ou de lui rendre quelque autre service, lorsqu'on le peut et qu'on le doit.

(2) Toutes les fois que ceux à qui l'on parle n'ont aucun droit, ni parfait, ni imparfait, d'exiger qu'on leur dise franchement ce que l'on pense, on ne leur fait aucun tort en leur déguisant la vérité ; et ainsi le déguisement ne porte pas alors le principal caractère du vé-

§. VI. La feinte et les fictions sont quelquefois permises.

Enfin, comme ceux à qui l'on parle se trouvent quelquefois disposés de telle manière, que, si on leur disait les choses telles qu'elles sont, cela leur causerait du préjudice, et nous mettrait hors d'état de parvenir à une fin légitime que l'on se propose pour leur bien : en ces cas-là on peut se servir de fictions, ou de discours figurés, qui ne représentent pas directement à ceux qui nous écoutent nos pensées et

---

ritable mensonge. Mais quoiqu'il n'y ait aucune violation du droit d'autrui, on fait mal de parler ou d'agir d'une manière différente de ce qu'on a dans l'esprit, lorsqu'il n'y a point de nécessité, ou que la chose n'en vaut pas la peine. Car I. ceux qui mentent de gaîté de cœur, perdent enfin toute créance dans les esprits ; II. et d'ailleurs, il est très-dangereux qu'à force de mentir et de feindre ou de dissimuler pour de légers sujets, on ne contracte une habitude, qui portera aisément à manquer de sincérité dans les occasions même où ceux à qui l'on a affaire ont droit d'exiger que nous leur découvrions fidèlement nos pensées. Avec ces restrictions, l'opinion de de notre auteur est à l'abri de toute atteinte ; et je l'ai développée et défendue assez au long dans une grande note sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. I, §. 7, note 1, que j'ai encore retouchée et augmentée dans la nouvelle édition de ce grand ouvrage.

notre intention ; car quand il s'agit d'un service que l'on veut et que l'on doit rendre à quelqu'un, on n'est pas obligé de prendre une voie par laquelle on ne saurait réussir.

§. VII. En quoi consiste la vérité que tout le monde est tenu de dire.

Ces principes posés, il est aisé de se faire une idée juste et précise de la vérité ou de la véracité, dont les honnêtes gens se piquent si fort. Cette vertu consiste donc à faire en sorte que nos paroles représentent fidèlement nos pensées à ceux qui ont droit de les connaître, et auxquels nous sommes tenus de les découvrir, en vertu d'une obligation ou parfaite ou imparfaite ; et cela, soit pour leur procurer quelque avantage qui leur est dû, soit pour ne pas leur causer injustement du dommage.

§. VIII. Ce que c'est que le mensonge.

Le (1) mensonge au contraire consiste à s'exprimer de propos délibéré, d'une manière qui

---

(1) L'imperfection du langage, qui, en matière de plusieurs choses, ne fournit pas des termes pour distinguer des idées différentes, est cause que bien des gens se font ici illusion à eux-mêmes, et condamnent là-dessus avec hauteur ceux qui ne sont pas de leur sentiment. Le mot de mensonge, et ceux qui y répondent en d'autres langues, se prennent d'ordinaire en un sens

[redacted]

ne réponde pas à ce qu'on a dans l'esprit, quoique celui à qui l'on parle ait droit de connaître

---

odieux, parce qu'effectivement la plupart de ceux qui parlent ou agissent contre leur pensée, le font à mauvais dessein, ou contre ce qu'exige quelque devoir : on n'a point d'autre terme qui seul puisse être appliqué aux cas où les discours feints n'ont rien de vicieux, ni de nuisible à qui que ce soit. Il en est de même des mots d'*homicide*, *meurtre*, *tuer*, etc. La loi de Dieu dit : « Tu ne tueras point. » N'est-il donc jamais permis à un homme d'ôter la vie à un autre? Et quand on l'a ôtée, par exemple, à un injuste agresseur, qui en voulait à la nôtre, comment exprimer alors l'innocence de l'action, qu'en restreignant, par quelque épithète, la généralité des termes qui semblent faire regarder l'action comme toujours illicite? Voyez M. Locke, dans son *Essai sur l'Entendement humain*, liv. II, chap. XXVIII, §. 16, où faisant la remarque générale que je viens de proposer, il en montre l'usage dans les mots d'*ivre* et d'*ivresse*. Ainsi rien n'est plus faible que l'objection tirée de ce que l'Écriture sainte condamne le mensonge et les menteurs, sans ajouter en même tems aucune restriction. La condamnation est-elle plus générale que celle de la loi « Tu ne tueras point, » ou de quelques autres règles, dans lesquelles, quoique exprimées d'une façon aussi illimitée en apparence, tout le monde néanmoins, hormis les fanatiques ou certains esprits faibles, reconnait qu'il faut mettre quelques exceptions? Il y a d'ailleurs, dans l'Écriture même, tant de choses qui ne sauraient être conciliées avec une défense absolue de déguiser la vérité en aucune occasion, qu'on ne peut qu'être surpris du

nos pensées, et que l'on soit obligé de lui en fournir les moyens, autant qu'il dépend de nous.

D'où il paraît, pour le dire en passant, que l'on ne ment pas toutes les fois qu'on parle, même de propos délibéré, d'une manière qui n'est pas conforme ou aux choses, ou à nos propres pensées ; et qu'ainsi la vérité logique, qui consiste dans une simple conformité des paroles avec les choses, ne répond pas toujours à la vérité morale.

§. IX. Exemples de fictions innocentes.

Sur ce pied-là, il ne faut point accuser de mensonge ceux qui emploient des fictions ou des fables ingénieuses pour instruire les enfans, ou autres personnes qui ne sont pas en état de goûter la vérité toute nue ; ni ceux qui inventent quelque chose de faux pour une bonne fin, dont ils ne sauraient venir à bout sans cela : pour mettre à couvert, par exemple, l'innocence de quelqu'un ; pour apaiser une personne en colère ; pour consoler les affligés ; pour relever le courage abattu des soldats ou d'autres gens effrayés ; pour faire prendre quelque remède à un malade ; pour vaincre l'opiniâtreté d'un esprit

---

peu d'attention qu'y font ou qu'y veulent faire ceux qui ne se tirent des embarras prodigieux où ils se jettent que par des raisons frivoles, et de pompeuses déclamations.

difficile à persuader; pour faire échouer les mauvais desseins de quelqu'un; pour cacher les secrets de l'état; pour empêcher qu'on n'ait le vent de certaines entreprises dont il importe de dérober la connaissance au public, et pour faire diversion à une importune curiosité; pour tromper par quelque stratagême un ennemi contre qui l'on a plein droit d'agir à force ouverte; et autres cas semblables, dans lesquels on peut se procurer à soi-même, ou procurer à autrui, une utilité entièrement innocente.

§. X. Toute équivoque et toute restriction mentale sont criminelles, lorsque l'on est tenu de dire la vérité.

Mais toutes les fois que l'on est dans une obligation manifeste de découvrir ses pensées à autrui fidèlement et sans détour, on ne saurait, sans crime, ni supprimer une partie de la vérité, ni user d'équivoques (1), ou de (2) restrictions mentales.

---

(1) Commme fit, par exemple, ce Romain qui, après la bataille de Cannes, ayant été envoyé à Rome par Annibal, avec neuf autres prisonniers de grande qualité, à condition qu'ils retourneraient dans son camp, ne fut pas plus tôt sorti du camp, qu'il y revint sous prétexte d'avoir oublié quelque chose; et là-dessus il se croyait quitte de la parole qu'il avait donnée avec serment. Voyez Cicéron, *de Offic.*, lib. III, chap. XXXII.

(2) Par exemple, si l'on demande à quelqu'un, qui croit

CHAPITRE XI.

Des Devoirs de ceux qui usent du serment.

§. I. Définition du serment, et devoir général de ceux qui font cet acte religieux.

Le serment est regardé comme une espèce de sûreté, qui donne beaucoup de poids et de

---

pouvoir impunément user, en tout et partout, de ces restrictions : Un tel a-t-il tué cet homme? Il répondra hardiment : Non, il ne l'a pas tué, sous-entendant que ce n'est pas d'un coup de fusil, ou à tel jour et telle heure, etc. : exceptions dont il ne s'agit nullement, et qui, demeurant cachées dans l'esprit de celui qui parle, laissent le mensonge tout pur. Il faut dire la même chose de ceux qui croient se tirer d'affaire en supprimant une partie de la vérité, lorsque celui à qui ils parlent veut savoir toute la vérité, et qu'il est en droit d'exiger qu'on ne lui en cache rien. Cependant ceux qui combattent, *tanquam pro aris et focis*, pour la nécessité indispensable de parler toujours d'une manière qui réponde exactement à notre pensée, sont contraints d'approuver un tel subterfuge, qu'ils ne sauraient disculper de relâchement grossier, en suivant leurs principes. Quand on les

créance à nos discours, et à tous les actes où la parole intervient (1). Car c'est un acte religieux par lequel on assure une chose en prenant Dieu à témoin, et déclarant que l'on renonce à sa miséricorde, ou que l'on se soumet aux effets de sa vengeance, en cas que l'on ne dise pas la vérité. Or, quand quelqu'un atteste et consent d'avoir pour juge et pour vengeur de son mensonge et de sa perfidie cet Etre souverain qui peut tout et qui voit tout, il résulte de là en faveur de cet homme une forte présomption, fondée sur ce qu'on ne croit pas aisément qu'une

---

presse sur certains cas ou certains exemples, dans lesquels ils n'oseraient condamner l'action, ils vous disent naïvement que celui qui a jeté dans l'erreur les personnes auxquelles il parlait, n'a fait que supprimer une partie de la vérité, qu'il n'était point obligé de leur découvrir. Cela serait bon si en même tems il leur avait déclaré que ce qu'il leur dit n'est que la moitié de ce qu'il pense; mais on n'a garde de le faire dans ces sortes de cas, et il se trouve d'ordinaire que ce que l'on garde par devers soi est justement ce en quoi l'autre est trompé visiblement, parce que c'est ce qu'on voit qu'il voulait savoir. Ainsi, lui cacher une partie de la vérité, pendant qu'il croit que c'est la vérité entière, c'est tout autant que si on niait formellement la partie supprimée.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. II.

personne soit assez impie pour oser si insolemment braver la divinité, et provoquer sa vengeance.

Le devoir général que la loi naturelle prescrit ici, c'est de ne jurer que le moins qu'on peut, et avec un respect religieux, mais de tenir inviolablement ce à quoi l'on s'est engagé avec serment.

§. II. Quels sont le but et l'usage du serment.

Le but et l'usage du serment consiste principalement en ce qu'il a été établi, afin que ceux sur qui la crainte des hommes ne paraîtrait pas capable de faire assez d'impression, soit à cause qu'ils sont en état de braver ou d'éluder leurs forces, soit parce qu'ils peuvent se flatter d'échapper à leur connaissance, fussent plus étroitement engagés à dire la vérité, ou à tenir leur parole, par la crainte d'une divinité qui peut tout et qui voit tout, et à la vengeance de qui ils se soumettent eux-mêmes, s'il se trouve qu'ils mentent ou qu'ils faussent leur promesse de propos délibéré.

§. III. Le serment doit toujours se terminer à la divinité.

Comme il n'y a que la divinité qui ait une connaissance et une puissance infinies, il est

clair qu'on ne saurait, sans absurdité, jurer véritablement par un être que l'on ne conçoit pas comme Dieu. Que si, dans les sermens, on fait souvent mention de certaines choses distinctes de la divinité, par lesquelles on jure, à considérer les termes, cela veut dire seulement que l'on prie Dieu, au cas qu'on vienne à se parjurer, de déployer sa vengeance sur ces sortes de choses (1), comme celles qui nous sont les plus chères, ou dont on fait le plus de cas.

§. IV. Il faut expliquer le serment d'une manière conforme à la religion de celui qui jure.

Mais, de quelque formule qu'on se serve pour prendre à témoin la divinité, et se soumettre aux effets de sa vengeance, en cas que l'on jure

---

(1) C'est ainsi, par exemple, que les anciens chrétiens ne faisaient pas scrupule de jurer par le salut ou la conservation de l'empereur. Voyez Tertullien, Apologét., chap. XXXII. Et l'on voit dans le vieux Testament que Joseph jure à peu près de cette manière : Ainsi vive Pharaon. *Genèse*, XLII, 15. Voyez là-dessus M. Le Clerc. Le sens le plus raisonnable, sinon le plus conforme à la pensée de ceux qui faisaient de tels sermens, est qu'aussi vrai qu'ils souhaitaient la conservation et le bien des personnes ou des choses par lesquelles ils juraient, autant disaient-ils la vérité, ou promettaient-ils de bonne foi.

à faux, le serment doit toujours être réputé conforme à la religion de celui qui le prête ; car en vain ferait-on jurer quelqu'un par une divinité qu'il ne reconnaît point, et qu'il ne craint point par conséquent. Personne aussi ne croit faire un véritable serment, si la formule qu'on lui dicte est conçue d'une autre manière, ou rapportée à la divinité sous un autre nom que ne le prescrit sa religion, c'est-à-dire, selon lui, la seule vraie. Un idolâtre est obligé, au contraire, de tenir les sermens faits par ses faux dieux, mais qui dans sa pensée sont de véritables dieux ; et, s'il y manque, il commet certainement un parjure ; car, quelque idée chimérique qu'il se forge, il a toujours devant les yeux l'idée générale de la divinité : de sorte que s'il se parjure de propos délibéré, il viole, en tant qu'en lui est, le respect que l'on doit à la majesté divine.

§. V. De l'intention de celui qui prête serment.

Afin qu'un serment oblige en conscience, il faut encore que l'on ait eu véritablement dessein de prendre à témoin la divinité. Ainsi on ne jure point du tout lorsque, sans en avoir aucune intention, on prononce une formule de serment, soit qu'on la récite, ou qu'on la dicte

à un autre, en s'énonçant même à la première personne. Mais toutes les fois que l'on témoigne un dessein sérieux de jurer, c'est un vrai serment, quelque vaine échappatoire que l'on ait dans l'esprit pendant qu'on fait extérieurement tout ce qui peut donner lieu de croire qu'on jure. Car le serment, et en général toute autre manière de s'engager à autrui par quelque signe extérieur, ne serait plus d'aucun usage dans la vie, si, par une intention cachée, on pouvait empêcher les effets qui ont été attachés à ces sortes d'actes.

§. VI. Le serment ne produit point de nouvelle obligation distincte de l'engagement même où l'on entre.

Le serment, de sa nature, ne produit point de nouvelle obligation propre et particulière : il est seulement ajouté, comme un lien accessoire, pour rendre plus fort un engagement déjà valable par lui-même. Car toutes les fois qu'on fait un serment obligatoire, on suppose une certaine chose à quoi l'on s'engage, de manière que, si l'on agit autrement, on se soumet à la vengeance divine. Or cela serait ridicule, s'il n'était illicite d'agir autrement (1), et par consé-

(1) Cette raison ne paraît pas bien juste, ou est du

quent si l'on n'était déjà obligé d'ailleurs à ce que l'on jure.

---

moins mal exprimée; car le plus souvent on jure et l'on s'engage en même tems à quelque chose, en sorte que les paroles mêmes de la promesse renferment le serment, comme quand on dit : Je vous promets devant Dieu que que je ferai cela ou cela en votre faveur. Ainsi on ne saurait alors concevoir une obligation antécédente au serment, et valable indépendamment de cet acte religieux. Mais voici la raison véritable et précise du sentiment de notre auteur, que je crois très-conforme à la vérité: c'est que, quoique l'on prête serment et que l'on contracte quelque obligation en même tems, le serment est, par rapport à l'obligation, ce que sont les modes ou les accidens par rapport à la substance, sans laquelle ils ne sauraient subsister. En effet, le serment ne peut être regardé que comme un accessoire employé pour la confirmation de l'engament où l'on témoigne entrer. On ne promet rien à Dieu en le prenant à témoin, autrement il n'y aurait point de différence entre un vœu et un serment; et comment s'assurerait-on que Dieu agrée ou accepte de telles promesses, qui ne regardent que des intérêts temporels, et n'ont aucun rapport avec la piété? Ainsi, du moment que l'engagement dont on avait pris Dieu à témoin renferme quelque chose qui le rend nul en lui-même, le serment perd toute sa force, surtout lorsque l'on n'a juré que de bouche, comme le font apparemment ceux de qui on extorque une promesse avec serment, par la crainte de la mort ou de quelque grand péril.

D'où il s'ensuit que tout acte accompagné de quelque vice qui le rend incapable de produire aucune obligation, ne devient jamais obligatoire par l'interposition du serment. Un serment postérieur n'annulle pas non plus un engagement valide, et ne détruit point par conséquent le droit que la parole donnée avait acquis à autrui. On a beau jurer, par exemple, de ne pas payer une dette, on n'est pas pour cela quitte envers le créancier.

Il s'ensuit encore de là qu'on est dispensé de tenir son serment, lorsque l'on a manifestement supposé un fait qui ne se trouve pas tel qu'on l'a cru ; en sorte que, si l'on eût su la chose comme elle est, on se serait abstenu de jurer : ce qui a lieu surtout lorsque celui à qui l'on a juré nous a lui-même malicieusement jeté dans l'erreur. Un serment extorqué par une crainte injuste (1), ne donne non plus aucun droit à l'auteur de la violence. Le serment est aussi nul lorsque ce que l'on a juré de faire est illicite, et même quand on a juré de s'abstenir de quelque chose

(1) Un voleur, par exemple, qui, le pistolet à la gorge, fait promettre avec serment à un homme qui passe sur le grand chemin de lui donner cent pistoles, ou de ne pas le découvrir.

de bon qui est (1) prescrit par quelque loi divine ou humaine.

Enfin le serment ne change point la nature et le fond même des promesses ou des conventions auxquelles il est ajouté (2). Ainsi les ser-

---

(1) Mais cela n'est-il pas aussi illicite? Pour trouver un sens qui mette ici quelque différence, il faut supposer certains cas où ce qui est promis avec serment ne renferme point par lui-même l'omission d'une chose défendue par les lois. Voyez ce que j'ai dit là-dessus sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. II, §. 10, note 1.

(2) De ces principes, on peut aussi déduire pourquoi et comment un supérieur peut décharger ou absoudre de leur serment ceux qui dépendent de lui. Il faut supposer d'abord qu'il s'agisse de choses à l'égard desquelles le supérieur ait droit d'exiger qu'on ne s'engage qu'autant qu'il lui plaît. Il faut distinguer ensuite s'il avait déjà défendu ou non la chose jurée : si elle était actuellement défendue, ou elle l'était avec déclaration expresse que les engagemens contractés là-dessus seraient nuls, et en ce cas-là le serment tombe de lui-même, sans qu'il soit besoin d'aucune dispense du supérieur, de sorte que s'il la donne, c'est seulement pour témoigner que le serment a toujours été invalide : ou bien il n'y avait point de peine de nullité attachée expressément aux défenses, et alors le supérieur s'est néanmoins tacitement réservé le droit d'annuler les sermens faits en matière d'une telle chose. En l'un et l'autre cas, celui

mens qui regardent quelque chose d'impossible, n'obligent point. Une promesse conditionnelle ne devient pas absolue, pour être confirmée par serment; et, dans les promesses faites avec serment, il faut une acceptation de la part de celui à qui l'on jure, tout de même que dans une simple promesse.

§. VII. En quoi consiste la force particulière du serment que l'on ajoute à un engagement qui, sans cela, ne laisserait pas d'être indispensable.

Mais voici quelle est la force particulière de l'interposition du serment : c'est que la violation du respect que chacun doit à la majesté divine, qui ne saurait être ni trompée, ni impunément moquée, fait regarder ceux qui se rendent coupables d'une infidélité accompagnée de parjure,

---

qui a juré sachant bien les défenses, commet un grand péché. Que si la chose sur quoi l'on a juré n'était pas encore défendue en aucune manière, on ne s'est pas à la vérité rendu coupable d'un manque de respect pour le saint nom de Dieu; mais cela n'empêche pas que le supérieur ne puisse user de son droit, s'il le juge à propos pour de bonnes raisons. Ceux qui ont contracté ou accepté l'engagement, ont aussi pu et dû supposer cette exception, qui suivait manifestement de la nature de la chose.

[redacted]

comme sujets à une peine plus rigoureuse que ne sont ceux qui manquent simplement à leur parole. D'ailleurs, le serment (1) exclut l'interprétation des actes où il intervient, toute chicane et toute vaine subtilité.

§. VIII. Le serment n'exclut pas les restrictions et les conditions qui suivent de la nature même de la chose.

Il ne faut pourtant pas toujours donner aux paroles du serment un sens aussi étendu qu'elles peuvent le recevoir ; mais on doit (2) quelquefois le restreindre, lorsque la nature même de la chose le demande : comme, par exemple, si le serment a été fait par un principe de haine ou d'animosité, et si ce à quoi on le joint n'est pas

(1) Cela n'est pas particulier au serment, quoiqu'il y ait plus de crime à chercher des chicanes et de vaines subtilités dans un acte où l'on a fait intervenir le saint nom de Dieu.

(2) On doit le faire aussi dans les simples promesses et les simples conventions, quand il n'y a point d'ailleurs de vice qui les rende nulles ; autrement cela est superflu et dans les engagemens sans serment, et dans ceux où il intervient. Notre auteur a ici suivi sans examen les idées peu justes de quelques anciens, et de Grotius. Voyez les notes sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. II, §. 13.

*

tant une promesse (1), qu'une menace. Le serment n'exclut pas non plus les conditions et les restrictions tacites qui suivent de la nature même de la chose. Si l'on a juré à quelqu'un, par exemple, de lui accorder tout ce qu'il souhaiterait, et que là-dessus il nous demande des choses injustes ou absurdes, on n'est point obligé de tenir un tel serment; car quand on fait une promesse illimitée, comme celle-là, on suppose que celui en faveur de qui l'on s'engage demandera des choses honnêtes, ou moralement possibles, et non pas des choses extravagantes, ni qui doivent être pernicieuses ou à lui-même, ou à d'autres.

§. IX. Les paroles du serment doivent être entendues au sens que les prend celui qui le défère.

Une autre remarque qu'il y a à faire ici, c'est que les paroles du serment, prises toutes ensem-

---

(1) Tous les sermens comminatoires sont nuls d'eux-mêmes, 1° parce qu'il n'y a point d'acceptation de la part de la personne que l'on menace, ni par conséquent d'obligation imposée à celui qui jure; 2° parce que ces sortes de sermens sont toujours faits à la légère et sans une pleine délibération. Voyez ce que j'ai dit dans la seconde note sur l'endroit du grand ouvrage qui vient d'être cité.

[redacted]

ble, doivent être expliquées dans le sens que celui qui défère le serment, ou à qui l'on jure, a témoigné les entendre; car c'est surtout en sa faveur que se prête le serment, et non pas en faveur de celui qui jure. C'est aussi à lui à prescrire la formule du serment (1) en termes aussi clairs qu'il est possible, déclarant sans équivoque de quelle manière il les entend : comme, d'autre côté, celui qui jure doit acquiescer à ce sens bien compris, et l'exprimer si clairement qu'il ne puisse l'éluder par aucune vaine subtilité.

§. X. Division des sermens.

On peut distinguer diverses sortes de sermens, selon leur différent usage dans les affaires de la vie ; car on les ajoute quelquefois aux promesses et aux conventions (2), pour les rendre plus sa-

(1) Par conséquent, si celui qui fait jurer ne s'exprime pas bien clairement, et que la nature même de la chose ne suffise pas pour déterminer le sens qu'il peut avoir eu dans l'esprit, celui qui jure, et qui de bonne foi a entendu autrement les termes, ne se rendra point coupable de parjure en suivant le sens selon lequel il a voulu faire le serment.

(2) Ceux-là s'appellent des sermens obligatoires (*juramenta promissoria*), et les autres des sermens affirmatifs (*assertoria*).

crées et plus inviolables. Quelquefois on jure pour confirmer ce que l'on avance sur un fait qui n'est pas bien avéré, et qui ne saurait être mieux éclairci par une autre voie plus commode: tel est le serment qu'on exige des témoins, c'est-à-dire, de ceux que l'on présume savoir la vérité au sujet d'une action d'autrui. Quelquefois aussi une personne qui a quelque différend ou quelque procès, jure elle-même pour le terminer, ou par ordre du juge (1), ou à la réquisition de l'autre partie.

CHAPITRE XII.

Des devoirs qui concernent l'acquisition de la propriété des biens.

§ I. Fondement du droit que l'homme a sur les autres créatures, tant animées qu'inanimées.

TELLE est la constitution du corps humain, qu'il a besoin de diverses choses extérieures pour

---

(1) Quand c'est par ordre du juge, on ne peut se dispenser ou de faire le serment, ou de le référer à l'autre partie; mais, hors de là, il faut le consentement des

[redacted]

se nourrir, et pour se mettre à couvert de ce qui pourrait détruire la liaison et le bon état de ses parties. Il y a même une infinité de choses extérieures, qui servent à rendre la vie plus commode et plus agréable, de sorte que, si elles ne sont pas absolument nécessaires, elles sont du-moins très-utiles (1). De là on peut conclure sûrement que c'est avec le bon plaisir de Dieu que l'homme se sert des autres créatures, jusqu'à en consumer et en détruire plusieurs : ce qui a lieu non-seulement à l'égard des végétaux, et des autres choses destituées de sentiment, mais encore à l'égard des animaux, sans en excepter même ceux qui ne nous font aucun mal : car, quoiqu'ils souffrent de la douleur quand on leur ôte la vie, ce n'est pas un crime que de les tuer et de les manger (2).

---

deux parties. Du reste, l'effet des diverses sortes de sermens de cette nature, par rapport à la décision des différends dans la vie civile, dépend de ce que les lois civiles ont réglé là-dessus, sans préjudice néanmoins de l'obligation qui demeure toujours devant le tribunal de la conscience, lorsqu'un débiteur de mauvaise foi s'est prévalu du bénéfice que les tribunaux humains ne pouvaient lui refuser.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. III.

(2) Car, 1° les bêtes étant privées de la raison, sans

[redacted]

§. II. De la communauté primitive et de l'introduction de la propriété des biens.

On conçoit que d'abord Dieu donna tout en commun aux hommes, en sorte que rien n'appartenait à l'un plus qu'à l'autre, quoique d'ailleurs ils dussent régler entre eux l'usage de ces biens communs, selon que le demandait la constitution du genre humain, l'ordre de la société et le bien de la paix (1). Ainsi, tant que le genre humain fut réduit à peu de personnes, on se contenta d'établir (2) que, dès que quelqu'un

---

laquelle on ne saurait concevoir de droit ni d'obligation proprement ainsi nommée, il n'y a par conséquent aucune loi commune aux hommes et aux bêtes; 2° les bêtes ne perdent rien par la mort, puisque leur ame meurt avec leur corps; 3° si l'on ne tuait point de bêtes, surtout de celles de certaines espèces, leur grand nombre serait pernicieux au genre humain. Ainsi il suffit d'éviter ici la cruauté, qui est plus condamnable à cause des mauvaises suites qu'elle peut avoir par rapport aux hommes, qu'à cause des bêtes mêmes, que l'on fait souffrir sans nécessité.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, ch. IV.

(2) Il n'était point nécessaire pour cela d'une convention, ni expresse, ni tacite. Le droit du premier occupant est une suite nécessaire de l'intention de celui qui donne une chose en commun à plusieurs : bien entendu

[redacted]

se serait saisi d'une chose, à dessein de la faire servir à ses besoins, aucun autre ne pourrait l'en déposséder; en sorte pourtant que le fonds ou la substance même des choses qui en produisent d'autres, demeurerait toujours en commun. Mais quand les hommes se furent multipliés, et que l'on eut commencé à cultiver les choses d'où l'on tire de quoi se nourrir et se couvrir, alors, pour prévenir les contestations,

---

qu'en s'emparant de ce qui n'est en propre à personne, on en laisse assez pour les besoins des autres. La propriété des biens s'est aussi introduite sans aucune convention générale, et par la seule intention que chacun témoignait de garder pour toujours ce dont il s'était saisi, surtout quand les choses avaient pris entre ses mains une nouvelle forme, qui était le fruit de son industrie et de son travail. Voyez ce j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. IV, §. 1, note 2, et §. 4, note 4. Ainsi, la différence qu'il y a entre le droit qu'on avait sur les choses dont on s'était emparé pendant que la communauté primitive subsistait, et celui qu'on a sur elles depuis l'introduction de la propriété, c'est que le premier ne durait qu'autant que la possession; au lieu que l'autre ne se perd point avec la possession, tant qu'il n'y a pas un véritable abandonnement du propriétaire. Et ici l'abandonnement ne se présume point; au lieu qu'on le présumait avant que l'usage fût de s'approprier ce dont on était une fois en possession.

[redacted]

et pour mettre un bon ordre dans le commerce de la vie, on assigna en propre à chacun le fonds et la substance même de certaines choses, laissant du reste au premier occupant tout ce qui ne serait point entré dans ce premier partage. Voilà de quelle manière la propriété des biens s'introduisit, avec l'approbation de Dieu, par un effet du consentement des hommes, et de quelque convention, du moins tacite.

§. III. Ce que c'est que la propriété.

La propriété n'est donc autre chose qu'un droit en vertu duquel le fonds et la substance d'une chose appartient à quelqu'un de telle sorte, qu'elle n'appartient à aucun autre, du moins entièrement et de la même manière. D'où il s'ensuit que chacun peut disposer à sa fantaisie de ce qui est à lui en propre, et en défendre l'usage à toute autre personne, tant qu'il n'a pas lui-même (1) donné à autrui un droit particulier sur son bien par quelque convention. Dans les sociétés civiles néanmoins ce droit de propriété est souvent restreint à l'égard de certaines personnes, ou par les (2) lois et par la volonté du

(1) Comme quand on accorde à quelqu'un un droit de servitude, ou d'usufruit, ou d'emphytéose, ou de fief, etc.

(2) C'est ainsi que les prodigues, les pupilles, les

[redacted]

souverain, ou par un effet (1) des dispositions et des conventions des particuliers.

Que si une seule et même chose appartient également et de la même manière à plusieurs personnes par indivis, on l'appelle commune, mais seulement par rapport à eux : tous les autres n'ont pas plus à y prétendre, que si elle avait été assignée en propre à une seule personne.

§. IV. Il y a des choses qui sont demeurées communes.

Comme l'établissement de la propriété des biens ne s'est fait que peu à peu, selon que le

---

mineurs, etc., sont privés de l'administration de leurs biens. Il y a aussi des choses que les lois ne permettent d'aliéner que d'une certaine manière. En général, le souverain, comme tel, a une espèce de domaine éminent, comme on parle, sur les biens de ses sujets. Voyez ci-dessus, liv. II, chap. XV.

(1) Les donateurs, par exemple, ou les testateurs, défendent quelquefois d'aliéner les biens dont ils disposent en faveur de quelqu'un, ou ne le lui permettent que sous certaines conditions. Il y a souvent, dans les contrats de vente, diverses clauses qui restreignent le droit de propriété que l'on transfère. Voyez ci-dessous, chap. XV, §. 9. Quelquefois aussi la durée du droit de propriété dépend de quelque condition, qui le rend sujet à retourner d'où il était venu.

[redacted]

demandaient les besoins du genre humain, il n'a pas été non plus nécessaire que toutes les choses du monde généralement fussent assignées en propre à quelqu'un ; mais quelques-unes ont pu être laissées dans la communauté primitive, sans préjudice de la paix du genre humain ; et d'autres ont dû l'être nécessairement (1). En effet, quelque utile que soit une chose, si l'usage en est inépuisable (2), de telle sorte que tout le monde puisse s'en servir, sans que pour cela chacun en ait moins, il serait également superflu et ridicule de vouloir se l'approprier, ou la faire entrer en partage. Telles sont (3) les

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, ch. V.

(2) Cette raison par elle-même n'a aucune force ; car il s'ensuit de là au contraire que l'on peut s'approprier tout autant qu'on voudra d'une chose comme celle-là, puisque chacun pourra en faire de même à son tour, et que personne n'y perd rien. La vérité est qu'afin qu'une chose soit susceptible de propriété, il faut, 1° qu'elle soit de nature à être possédée d'une manière ou d'autre ; car le but et l'usage de la propriété consiste dans la possession ; 2° que l'on soit à portée de s'emparer de la chose, et en état de la garder : autrement toutes les prétentions qu'on voudrait avoir sont inutiles.

(3) De ce que ces sortes de choses sont en elles-mêmes d'un usage inépuisable, il s'ensuit seulement que, selon

eaux courantes, la lumière et la chaleur du soleil, l'air, et autres choses semblables. On rapporte encore ici le vaste Océan, qui environne les grands continens, considéré à l'égard des endroits qui sont fort éloignés des rivages ; car non-seulement il est plus que suffisant pour les besoins de tout le monde, mais encore la garde en est moralement impossible à un seul peuple. Or quand une chose est de telle nature qu'on ne saurait en aucune manière empêcher les autres d'en jouir aussi bien que nous, il est inutile de vouloir la partager ou se l'approprier : cela ne ferait que donner lieu à de vaines et frivoles contestations.

§. V. Division des différentes manières d'acquérir la propriété.

Il y a différentes manières d'acquérir la propriété, lesquelles se réduisent à deux sortes, les unes primitives, et les autres dérivées. Les pre-

---

les lois de l'humanité, on doit permettre à chacun de s'en servir, tant qu'on peut le faire sans se causer à soi-même du préjudice. Car du reste rien n'empêche qu'on ne possède à leur manière, et les eaux courantes, et l'air, et la lumière et la chaleur du soleil, comme il serait aisé de le faire voir, si cela était nécessaire.

mières, ce sont celles par lesquelles une chose qui n'était à personne, commence à appartenir en propre à quelqu'un. Les autres, ce sont celles qui font passer d'une personne à l'autre la propriété déjà établie. L'acquisition primitive est encore ou simple et absolue, qui consiste à acquérir la propriété du fonds et de la substance même des choses : ou primitive à quelque égard seulement, lorsqu'on acquiert un simple accroissement survenu dans une chose qui nous appartenait déjà.

§. VI. De l'acquisition par droit de premier occupant.

Après l'établissement de la propriété des biens, les hommes, comme nous l'avons déjà dit, convinrent entre eux, que tout ce qui n'était point entré dans le premier partage, serait laissé au premier occupant, c'est-à-dire à celui qui s'emparerait avant tout autre de quelqu'une de ces choses communes, par un acte (1) cor-

(1) Ce qui fonde proprement le droit du premier occupant, c'est qu'il a donné à connaître avant tout autre le dessein qu'il avait de s'emparer de telle ou telle chose. Si donc il témoigne son intention par quelque autre acte aussi significatif, comme par de simples paroles, par un geste, par une marque faite à certaines choses, etc.,

porel, et avec intention de se les approprier : de sorte que la prise de possession par droit de premier occupant (1) est aujourd'hui la seule manière d'acquérir originairement la propriété du fonds et de la substance même des choses.

C'est ainsi que l'on se rend maître des pays déserts que personne ne s'était encore appropriés ; car ils commencent à appartenir au premier qui y met le pied avec intention de les posséder, et qui pour cet effet les cultive, et y plante ou y établit des bornes, par lesquelles il distingue ce dont il veut s'emparer d'avec ce qu'il veut laisser commun, comme auparavant. Que si plusieurs à la fois s'emparent ensemble d'une certaine contrée, l'expédient le plus ordinaire est d'assigner à chacun une certaine portion de terre, après quoi on regarde celles qui restent comme appartenant à tout le corps.

On acquiert aussi par droit de premier occupant, les bêtes sauvages, les oiseaux, les pois-

---

ou si les autres ont manifestement renoncé, en sa faveur, au droit qu'ils avaient aussi bien que lui sur une chose, il peut alors acquérir la propriété originaire de cette chose sans aucune prise de possession actuelle. Voyez ce que l'on a dit dans les notes sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. VI, §. 2, 8, 9.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. VI.

sons de la mer, des rivières, des lacs ou des étangs, et les perles ou autres choses semblables que la mer jette sur le rivage en certains endroits: bien entendu que le souverain n'ait pas expressément défendu aux particuliers de prendre ces sortes de choses (1), ou qu'il n'en ait pas réservé le droit à certaines personnes par un privilége particulier. Mais lorsque cela est permis

---

(1) Le corps du peuple, ou le chef de l'état, est censé s'être emparé de toutes les choses mobiliaires qui se trouvent dans l'enceinte de ses terres, comme d'autant d'accessoires. L'intention de s'approprier ces sortes de biens suit de la nature même de la chose, de manière que s'il ne témoigne pas d'ailleurs qu'il veut les laisser communes, elles lui appartiennent véritablement, autant que leur constitution naturelle le permet. Je dis, autant que leur constitution naturelle le permet; car les bêtes sauvages, par exemple, qui sont dans les forêts du pays, peuvent passer dans les forêts d'un autre état, où l'on n'a pas droit de les aller réclamer; mais il ne s'ensuit pas de là qu'elles n'appartinssent pas auparavant au maître des forêts qu'elles ont quittées. Le droit de propriété que celui-ci avait n'en était pas moins réel, pour être chancelant et sujet à s'évanouir. Il en est ici comme des rivières. L'eau qui coule chaque jour dans nos campagnes est nôtre, quoiqu'elle s'enfuie incessamment pour passer sur les terres d'autrui, d'où elle ne reviendra plus.

[redacted]

à tout le monde, une chose n'appartient à quelqu'un par droit de premier occupant, que quand il en a pris possession par un acte corporel (1), et qu'il l'a réduite en sa puissance.

On peut même acquérir par droit de premier occupant une chose qui a déjà eu un maître, pourvu que le droit de celui-ci ait été entièrement éteint: comme quand le propriétaire d'une chose l'a jetée ou abandonnée avec un dessein formel et suffisamment manifesté de ne plus la tenir pour sienne, ou lorsque l'ayant perdue malgré lui, il la regarde ensuite comme ne lui appartenant plus, et ne pense point à la recouvrer. Il faut rapporter ici ce que l'on appelle un *trésor*, c'est-à-dire un argent dont on ignore le maître; car il est au (2) premier qui le trouve, à moins que les (3) lois civiles n'en disposent autrement.

---

(1) Voyez la note 1 sur ce paragraphe.

(2) Quand même il l'aurait trouvé dans un fonds appartenant à autrui; car ce n'est pas un accessoire du fonds, comme les métaux, les minéraux et autres choses semblables, qui y sont censées attachées naturellement, et dont à cause de cela le propriétaire du fonds peut être regardé comme en possession.

(3) Il faut dire au contraire que, dans un état, les trésors trouvés, comme toutes les autres choses sans

§. VII. De l'acquisition des accessoires.

Voilà en quoi consiste l'acquisition primitive, simple et absolue ; parlons maintenant de celle qui n'est telle qu'à quelque égard seulement (1).

La plupart des choses qui entrent en propriété ne demeurent pas toujours dans le même état ; il y en a dont la matière se dilate intérieurement (2), et grossit par ce moyen leur substance. D'autres reçoivent des (3) accroissemens extérieurs ; d'autres produisent des fruits ou des revenus de différente nature ; plusieurs enfin acquièrent, par un effet de l'industrie humaine, une nouvelle forme (4) qui leur donne un grand

---

maître, appartiennent au public, à moins que les lois ne les laissent au premier occupant, par une concession ou expresse, ou tacite. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. VI, §. 13, note 1 de la nouvelle édition.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, ch. VII.

(2) Comme celle des mines, des carrières, etc. Tels sont aussi les arbres et les plantes, qui se forment d'une petite semence, et qui, étant sortis de terre, grossissent imperceptiblement.

(3) Cela se voit dans les alluvions.

(4) C'est ainsi qu'avec du grain on fait de la farine, et avec de la farine du pain. Un peintre, avec ses couleurs et son pinceau, fait d'un morceau de toile fort commune un tableau rare et de grand prix.

prix. Tout cela peut être compris sous le nom général d'accessoires, qui se réduisent en général à deux sortes : l'une, de ceux qui proviennent uniquement de la nature même des choses, sans que les hommes aient aucune part à leur production ; l'autre, de ceux qui doivent leur origine, ou en tout, ou en partie, au fait des hommes, et à quelque travail, ou quelque industrie. La règle générale que l'on doit établir ici (1), c'est que

(1) Cette règle ne regarde que les cas dans lesquels l'accessoire provient, ou simplement par un effet naturel, ou comme un fruit de la chose même, ou par le fait et le travail de celui à qui appartient la chose. Mais lorsque l'accessoire est, ou en tout, ou en partie, à une autre personne, ou qu'il survient par un effet du travail et de l'industrie d'autrui, voici, à mon avis, des principes simples, par lesquels on peut aisément décider ces sortes de cas assez difficiles : 1° Il faut voir si c'est de bonne ou de mauvaise foi que quelqu'un a mêlé son bien ou son travail avec le bien d'autrui ; car s'il y a de la mauvaise foi de sa part, il mérite de perdre sa peine ou son bien ; autrement un propriétaire se verrait tous les jours exposé, par la malice d'autrui, à ne pouvoir disposer à sa fantaisie de ce qui lui appartient. Si donc quelqu'un a, par exemple, planté des arbres ou semé des grains dans un fonds qu'il savait bien n'être pas à lui, le maître du fonds n'est point obligé de lui laisser reprendre les arbres, ni de partager les grains avec lui ; et il est au con-

les accessoires, et en général tout émolument provenu d'une chose, appartient au maître de

---

traire en droit de se faire dédommager du préjudice qui peut lui être revenu de ce que sa terre a été occupée, et employée à d'autres usages que ceux auxquels il l'avait destinée. Il y a néanmoins ici une exception à faire; c'est lorsque la chose appartenant à autrui est de très-petite valeur et en elle-même, et en comparaison du prix de la forme qu'on lui a donnée. Supposé, par exemple, que quelqu'un ait pris une main de papier, ou une planche de bois commun, ou un morceau de toile, qu'il savait être à autrui, et qu'il y ait écrit des choses de conséquence, ou fait quelque belle peinture; en ce cas-là il ne peut guère y avoir de mauvaise foi considérable; il y a lieu de présumer que celui qui a pris de son chef le papier, la planche ou la toile, a cru que le propriétaire y consentirait aisément, surtout si on lui rendait une pareille quantité de même sorte, ou la valeur; ainsi celui-ci ne peut pas s'approprier les écrits ou le tableau. 2° Celui au bien duquel une chose d'autrui a été jointe et incorporée, soit par le fait innocent de celui-là même à qui elle appartenait, ou sans que celui-ci y ait eu aucune part, doit, toutes choses d'ailleurs égales, avoir l'ouvrage ou le composé qui en résulte. Car il y a pour l'ordinaire quelque imprudence dans celui qui s'est mépris; et quand même il n'aurait contribué en aucune manière au mélange, s'il lui en revient du préjudice, ce n'est pas la faute de l'autre. Ainsi, par exemple, si l'eau ayant emporté un morceau de terre, l'ajoute au

cette chose, et que quiconque a produit une nouvelle forme dans une matière qui était à lui, est

---

champ voisin, le maître de ce champ peut s'approprier le morceau de terre, à moins que celui à qui il appartenait ne le retire incessamment de là. Et le premier n'est pas obligé de payer à l'autre la valeur du morceau de terre qui reste dans son champ, parce qu'il ne lui en revient aucun profit : au contraire, il peut se faire qu'il en reçoive quelque préjudice, dont l'ancien maître du morceau de terre ne doit pourtant pas le dédommager, parce qu'il n'en est pas la cause, comme nous le supposons. Mais lorsque quelqu'un a, par exemple, semé de bonne foi dans le champ d'autrui, le propriétaire du champ doit lui rembourser la valeur de la semence et de la peine prise pour semer, parce qu'il en profite; à moins qu'il n'eût résolu de semer dans son champ quelque graine de plus grand prix, ou d'y mettre quelque autre chose qui lui aurait été de plus grand revenu. 3° Si la chose ou la peine de l'un des deux est susceptible de remplacement, et que celle de l'autre ne le soit pas, sans qu'il y ait d'ailleurs aucune mauvaise foi de part ni d'autre, celui à qui appartient cette chose ou cette peine doit se contenter qu'on lui en rende une autre toute semblable de même espèce, ou la valeur en argent; car alors le dernier ne perd rien; au lieu que l'autre pourrait quelquefois y perdre beaucoup, et y perdrait toujours, en ce qu'il ne recouvrerait rien qui pût tenir lieu de son bien ou de sa peine. C'est en vertu de ce principe que ce qui a été planté ou semé demeure

[redacted]

légitime propriétaire de l'ouvrage ou du composé qui en résulte.

§. VIII. Des servitudes.

Quoique la propriété, comme nous l'avons dit, donne, par elle-même, au propriétaire un plein droit de disposer lui seul à son gré, et de la chose, et de tout ce qui en provient, il arrive néanmoins assez souvent que l'on acquiert, ou par une convention, ou par quelque autre voie, le droit de tirer certain profit, certaine utilité, ou certaine commodité d'une chose appartenant à autrui, ou d'empêcher que le maître de cette chose n'en dispose absolument à tous égards (1). Ces sortes de droits s'appellent des *servitudes*, et on les divise en servitudes person-

---

ordinairement au maître du fonds; les actes ou les écrits à celui qui les a faits, et non pas à celui à qui était le papier; le tableau au peintre, et non pas au maître de la toile ou de la planche; le cachet à celui qui l'a gravé ou qui l'a fait graver, etc. Mais, par la même raison, si quelqu'un avait fait tracer quelque méchante peinture sur une table ou une toile rare et de grand prix qui m'appartient, ou si l'on avait gravé quelque chose sur une pierre précieuse qui est à moi, je devrais ravoir ma table, ma toile, ou mon diamant.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, ch. VIII.

[redacted]

nelles, dont l'effet et le privilége est attaché immédiatement à une certaine personne, qui n'a acquis que pour elle seule le pouvoir de se servir du bien d'autrui ; et servitudes réelles, en vertu desquelles on tire quelque utilité du bien d'autrui à la faveur d'une chose qui nous appartient, et à laquelle ce droit est attaché, en sorte qu'il passe à tous ceux qui deviennent successivement maîtres de la chose.

On compte quatre sortes de servitudes personnelles, savoir (1) : l'usufruit, le droit (2) d'usage, le droit (3) d'habitation et le service des

---

(1) L'usufruit est le droit de jouir gratuitement (car c'est ce qu'il faut supposer dans toutes ces sortes de droits sur le bien d'autrui, autrement ce serait une espèce de contrat de louage); c'est, dis-je, le droit de jouir gratuitement du bien d'autrui, et d'en tirer tout le profit qui peut en revenir, sans disposer du fonds même.

(2) Ce que l'auteur appelle usage, après les jurisconsultes romains, dont il suit les idées dans toute cette division des servitudes, c'est le droit de jouir du bien d'autrui sans toucher au fonds, mais seulement autant qu'on en a besoin pour son usage ordinaire, ou pour celui des siens, selon sa condition et sa qualité.

(3) L'habitation est le droit de retirer tous les émolumens qui proviennent du logement d'une maison d'autrui, ou en y demeurant soi-même, ou en la louant à d'autres.

esclaves (1). Les servitudes réelles se divisent en servitudes des héritages de ville (2), et servitudes des héritages de campagne. Les premières renferment, par exemple, le droit d'appui, les servitudes pour les jours et pour les vues, les servitudes pour les gouttières, etc.; les autres sont, par exemple, un droit de passage, ou pour les personnes seulement, ou pour les bêtes et pour le charroi; les aqueducs, le droit de puiser de l'eau, le droit d'abreuver son bétail ou de le mener paître, etc. Ces servitudes ont été presque toutes établies à l'occasion du voisinage.

§. IX. Combien il y a de différentes sortes d'acquisitions dérivées.

Il y a deux différentes sortes d'acquisitions dérivées: les unes, qui font passer les choses d'une personne à l'autre en vertu des dispositions de quelque loi; les autres, qui sont fondées sur une

---

(1) On voit bien que c'est le droit de retirer toute l'utilité qui peut revenir du service et du travail d'un esclave d'autrui.

(2) *Servitutes prædiorum urbanorum, aut rusticorum.* Tout ceci est encore du droit romain. On entendait par héritages de ville, les bâtimens, soit qu'ils fussent situés à la ville ou à la campagne; et par héritages de campagne, les terres ou le sol, en quelque endroit que fût le fonds.

[redacted]

volonté expresse de l'ancien propriétaire : les unes et les autres sont ou universelles, ou particulières, selon que l'on acquiert ou tous les biens d'une personne, ou seulement une partie.

§. X. Des successions *ab intestat.*

L'acquisition universelle des biens d'une personne en vertu de la (1) loi a lieu dans les (2) successions *ab intestat*, dont voici le fondement.

Il serait également contraire et à l'inclination générale des hommes, et au repos du genre humain, que les biens qu'on a acquis avec tant de peine fussent regardés comme sans maître après

(1) Cette sorte d'acquisition n'est pas uniquement fondée sur les lois civiles. Elle dépend d'une volonté tacite du défunt, que l'on a tout lieu de présumer, et qui doit être présumée telle, conformément à ce que demande l'inclination, et souvent le devoir du défunt. Il est vrai qu'il intervient ici plusieurs dispositions des lois civiles, entre ceux qui sont membres d'un même état : mais cela n'empêche pas que les successions *ab intestat* n'aient lieu aussi, jusqu'à un certain point, entre ceux qui vivent dans la liberté naturelle. Notre auteur lui-même rapporte au droit naturel, dans son grand ouvrage, liv. IV, chap. XI, §. 1, l'origine et le fondement de ces sortes de successions.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, ch. XI.

la mort de chacun, et laissés en proie au premier occupant. C'est pour cela que, parmi tous les peuples, on a établi, en suivant les lumières de la raison, que si quelqu'un venait à mourir sans avoir disposé de ses biens, ils passeraient aux personnes que l'on présumerait lui avoir été les plus chères, à en juger par les sentimens naturels des hommes. Or, tels sont, pour l'ordinaire, les descendans, et ensuite les autres parens, selon le degré de proximité où chacun est par rapport au défunt; car, quoiqu'il y ait des gens qui, à cause de quelque bienfait considérable qu'ils ont reçu d'un étranger, ou par une inclination particulière pour lui, l'aiment mieux qu'aucun de leurs parens, le bien de la paix voulait que, sans avoir égard aux présomptions apparentes de la volonté singulière d'un petit nombre de gens, on se réglât sur la disposition commune et ordinaire des hommes, et qu'on suivît, en assignant les successions, la voie la plus facile et la moins sujette à produire des contestations embrouillées, comme il en naîtrait si les bienfaiteurs et les amis pouvaient concourir à la succession avec les parens. D'ailleurs, si quelqu'un veut absolument préférer un bienfaiteur ou un ami à ses propres parens, il ne tient qu'à lui de déclarer expressément sa volonté là-dessus; de sorte que quand il

[redacted]

ne l'a pas fait, on a lieu de croire qu'il ne s'en souciait guère.

§. XI. Ordre des successions *ab intestat.*

Les plus proches héritiers d'une personne qui n'a point disposé autrement de ses biens avant que de mourir, ce sont donc les enfans, dont la nourriture et l'éducation est fortement recommandée aux pères et mères par la nature même, et en faveur desquels la tendresse naturelle donne lieu de présumer qu'un père et une mère veulent les mettre à leur aise autant qu'il se peut, et leur laisser par conséquent, préférablement à tout autre, le bien qui leur reste en mourant. Or on entend surtout ici les enfans nés d'un mariage légitime, auxquels les lois des peuples civilisés, l'ordre de la société civile, et la raison même, sont plus favorables qu'aux enfans (1) naturels ou bâtards. On comprend aussi sous le nom d'*enfans* les petits-fils, de degré en degré; car comme le grand-père est obligé de les nourrir après la mort de son fils ou de sa fille, il est juste qu'ils concourent à sa succession avec leurs oncles paternels et maternels; autrement ce serait pour

(1) On leur doit néanmoins la nourriture et l'éducation, aussi bien qu'aux enfans les plus légitimes.

*

eux un surcroît de malheur, que de perdre, après avoir été privés de leur père par une mort prématurée, les biens même qui lui devaient revenir s'il eût vécu plus long-tems.

Au reste, il y a deux exceptions qui empêchent qu'un enfant ne succède *ab intestat* aux biens du mari de sa mère : l'une est, si le mari, fondé sur des raisons suffisantes, n'a pas voulu reconnaître pour sien le fils de sa femme ; l'autre, si un père a chassé et déshérité son enfant, à cause de quelque crime énorme, ou d'une vie entièrement déréglée.

Au défaut de descendans, il est juste que les biens retournent au père et à la mère, ou aux aïeux. Si le défunt ne laisse ni père, ni mère, ni enfans, les frères doivent succéder, et, à leur défaut, les autres collatéraux, selon le degré de proximité ; mais, pour prévenir les disputes et les procès qui peuvent naître là-dessus tous les jours, et pour mettre les choses sur un pied conforme au bien public, dans la plupart des états on règle exactement l'ordre des successions *ab intestat*, et le plus sûr est, pour les particuliers, de suivre cet ordre, à moins que l'on n'ait de fortes raisons de s'en éloigner.

§. XII. De la prescription.

Une autre sorte d'acquisition dérivée (1), faite en vertu de quelque loi, c'est la prescription (2), par laquelle, pour avoir joui long-tems sans opposition et sans interruption d'une chose appartenant à autrui, mais que l'on possède de bonne foi et à juste titre, on en acquiert la pleine et entière propriété, en sorte que désormais l'ancien propriétaire peut être débouté, s'il voulait la réclamer. La raison (3) pourquoi on a établi ce droit, c'est en partie parce qu'un propriétaire qui a négligé pendant long-tems de réclamer son bien, est censé l'avoir abandonné, y ayant beaucoup d'apparence que dans un espace de tems considérable on ne manque guère d'occasion pour cela;

---

(1) Il faut dire ici la même chose que j'ai remarquée dans la note sur le paragraphe 10, au sujet des successions *ab intestat*. La prescription en elle-même est une acquisition fondée sur le droit naturel : les lois civiles ne font qu'en régler le tems et la manière.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, ch. XII.

(3) Ce droit est une suite du but même de la propriété. Je l'ai fait voir au long, et d'une manière nouvelle, dans mon commentaire sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, ch. XII, §. 8, note 3.

en partie à cause que le bien de la paix demandait qu'un possesseur de bonne foi ne fût pas toujours exposé à se voir enlever ce qu'il a acquis à juste titre, d'autant mieux qu'il est incomparablement plus fâcheux d'être dépouillé d'une chose après l'avoir possédée de bonne foi, que de se résoudre à ne recouvrer jamais une chose dont on s'est passé long-tems, et de la perte de laquelle on était déjà tout consolé. Les règles de l'équité naturelle, bien consultées, suffisent pour fixer sans peine, dans chaque cas particulier, les justes bornes du tems de la prescription ; mais dans un état, il vaut mieux, pour abréger les procès, que l'on marque ici en général certains termes fixes qui assurent la pleine acquisition des différentes sortes de choses, selon que l'intérêt public le demande.

§. XIII. Des testamens.

Les acquisitions dérivées faites en vertu d'un acte formel de l'ancien propriétaire, ont lieu ou en cas de mort, ou entre-vifs.

On acquiert l'universalité des biens d'une personne, après sa mort, en vertu du testament (1) par lequel elle en a disposé en notre faveur. Parmi la plupart des peuples on a établi, comme pour

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, ch. X.

[redacted]

se consoler en quelque manière de la nécessité de mourir à laquelle tous les hommes sont sujets, que chacun pourrait, pendant sa vie, transférer ses biens, en cas de mort, aux personnes qu'il aimerait le plus. Dans l'antiquité la plus reculée, l'usage semble avoir été de nommer soi-même ses héritiers, lorsqu'on se sentait sur le point de mourir, et de leur remettre ses biens de la main à la main, pour ainsi dire. Mais dans la suite on aima mieux, en plusieurs pays, pour de bonnes raisons, une autre manière de testament, qui consiste à déclarer (1), en quelque tems que ce soit, ou en présence de témoins, ou par un écrit clos, ses dernières volontés, que l'on peut néanmoins révoquer après cela toutes et quantes fois qu'on veut, et qui ne donnent aucun droit aux héritiers nommés ou institués que quand le testateur vient à mourir. Ces dernières dispositions sont sans doute d'un grand poids; mais il faut les modérer et les régler, selon que le demandent les liaisons de parenté et l'intérêt de l'état. Aussi voyons-nous que les lois civiles prescrivent, pour l'ordinaire, cer-

(1) Cela est aussi de droit naturel. Voyez ce que j'ai dit sur le chapitre du gros ouvrage que je cite à la marge, §. 2, note 1, et §. 4, note 2, surtout dans la nouvelle édition.

taines bornes et certaines formalités aux testamens; et, en ce cas-là, si quelqu'un contrevient à leurs règlemens, il n'a pas lieu de se plaindre de ce qu'en assignant et distribuant ses biens aux héritiers légitimes, on ne se conforme point à sa volonté.

§. XIV. Du transport de propriété entre-vifs.

Le transport de propriété entre-vifs se fait ou gratuitement, et c'est ce que l'on appelle une (1) *donation;* ou par contrat, de quoi nous traiterons dans un autre endroit.

§. XV. Des acquisitions qui se font contre la volonté du propriétaire.

Quelquefois aussi on acquiert une chose contre la volonté du propriétaire; ce qui arrive, dans un état, lorsqu'un criminel est dépouillé de tous ses biens, ou du moins d'une partie, applicables ou au trésor public, ou à la personne lésée. De même, à la guerre (2), on devient maître des choses que

---

(1) Il n'y a point de différence essentielle entre le transport fait par donation, et celui qui se fait par contrat. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens.*, liv. V, ch. IV, §. 1, note 1.

(2) Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV,

l'on prend sur l'ennemi, qui néanmoins ne perd pas pour cela le droit de les recouvrer en usant des mêmes voies de fait, jusqu'à ce que, par un traité de paix, il ait renoncé à toutes ses prétentions.

CHAPITRE XIII.

Des devoirs qui résultent de la propriété des biens considérée en elle-même, et surtout de ce à quoi est tenu un possesseur de bonne foi.

---

§. I. On doit s'abstenir religieusement du bien d'autrui.

VOICI maintenant (1) les devoirs qui résultent de la nature même du droit de propriété.

I. Chacun est indispensablement tenu envers tout autre qui n'est pas son ennemi, de le laisser jouir paisiblement de ses biens, et de ne point les endommager, faire périr, prendre, ou attirer à soi, ni par violence, ni par fraude, ni directement, ni indirectement. Par là sont dé-

---

chap. VI, §. 14, et ce que l'on dira ci-dessous, liv. II, chap. XVI, §. 13.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, ch. XIII.

fendus le larcin, le vol, les rapines, les extorsions et autres crimes semblables qui donnent quelque atteinte aux droits que chacun a sur son bien.

§. II. 2. A quoi est tenu celui qui a encore entre les mains le bien d'autrui qu'il possédait de bonne foi.

II. Que si le bien d'autrui est tombé entre nos mains, sans qu'il y ait de la mauvaise foi ou aucun crime de notre part, et que la chose soit encore en nature, il faut faire en sorte, autant qu'en nous est, qu'elle retourne à son légitime maître. Ce n'est pas que, quand on a acquis une chose de bonne foi et à titre légitime, on doive se former soi-même des difficultés sur la validité de son droit, et publier, pour ainsi dire, à son de trompe, que l'on est en possession de telle ou telle chose, afin que si par hasard elle appartient à quelque autre, il vienne la réclamer; mais il suffit qu'aussitôt qu'on apprend qu'elle est à autrui, on fasse savoir au propriétaire que l'on a entre les mains une chose qui lui appartient, et qu'il ne tiendra pas à nous qu'il ne la recouvre; et alors non-seulement on n'est pas tenu de restituer en sorte qu'il nous en coûte, mais encore, si l'on a fait quelques frais pour la garde ou l'entretien de ce

[redacted]

bien d'autrui, on peut s'en faire rembourser, ou retenir la chose en attendant comme en gage. Au reste, le devoir dont il s'agit, est d'une nécessité si indispensable, qu'il l'emportesur tous les engagemens des contrats particuliers, et qu'il forme une exception au droit qui en résulte d'ailleurs. Si un voleur, par exemple, m'a remis en dépôt une chose que je croyais de bonne foi lui appartenir légitimement, et que je découvre ensuite qu'elle a été volée, je dois la rendre non au voleur, mais au véritable propriétaire que je connais.

§. III. 3. Devoir général du possesseur de bonne foi, lorsque la chose qui appartenait à autrui n'est plus en nature.

III. Mais si le bien d'autrui, dont on était en possession de bonne foi, n'est plus en nature, on ne doit rendre au véritable maître que le profit (1) qu'on en a retiré, c'est-à-dire au-

---

(1) Cela n'est point nécessaire. L'auteur suit ici les fausses idées qu'on a ordinairement des droits d'un possesseur de bonne foi. La vérité est qu'un tel possesseur n'est tenu de rendre que la chose même, s'il ne s'en est point défait, et qu'elle n'ait pas péri. Pour tout ce qu'il a fait et exécuté, en tant que possesseur de bonne foi, au sujet du bien d'autrui qu'il avait lieu de croire

tant qu'il est nécessaire pour ne pas s'enrichir au détriment d'une autre personne qui ne l'a point mérité.

§. IV. Règles sur divers cas particuliers.

De ces principes il naît plusieurs conséquences, qui nous fournissent la solution de diverses questions particulières.

Je dis donc : I. qu'un possesseur de bonne foi n'est obligé à aucune restitution, si la chose est venue à périr ou à se perdre ; car en ce cas-là, il n'a ni la chose, ni le profit.

II. Un possesseur de bonne foi doit rendre non-seulement la chose, mais encore les fruits (1) qui se trouvent encore en nature ; car il est cer-

---

sien, il a agi en véritable maître, et il en a eu tous les droits ; de sorte que les émolumens de la propriété lui appartiennent légitimement pendant cette espèce d'interrègne. Ainsi il n'est obligé à la restitution d'aucuns revenus, ni d'aucun profit. Voyez ce que j'ai dit sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. XIII, §. 3, note 1 de la seconde édition et de la nouvelle : comme aussi mes notes sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. X, §. 3 et suiv.

(1) Il n'est point obligé à cela. Voyez la note précédente.

tain que les fruits d'une chose reviennent naturellement à son maître. Mais le possesseur de bonne foi peut déduire de là toutes les dépenses qu'il a faites pour avoir ou pour cultiver le bien d'autrui, et on doit aussi lui payer sa peine.

III. Un possesseur de bonne foi est tenu de rendre et la chose même, et la valeur des (1) fruits consumés, s'il y a lieu de croire que sans cela il en aurait consumé tout autant de semblables, et que d'ailleurs il puisse se dédommager par une action de garantie contre celui de qui il tenait la chose à titre onéreux ; car en ce cas-là il a épargné son propre bien.

IV. Un possesseur de bonne foi n'est point (2) obligé de rendre la valeur des fruits qu'il a négligé de recueillir ou de faire venir en nature : puisqu'alors il n'a ni la chose même, ni rien qui en tienne lieu.

V. Si un possesseur de bonne foi, ayant reçu la chose en présent, l'a ensuite donnée lui-même

---

(1) Cette décision est encore plus mal fondée que celle de la règle précédente. Voyez la note sur le §. 3, et dans le grand ouvrage, liv. IV, chap. XIII, §. 9; notes 1, 2.

(2) Cela n'est pas bien clair, selon les principes communs. Voyez au même endroit, §. 10, note 1.

à quelque autre, il n'est point tenu de la rendre, à moins que sans cela il n'en eût (1) donné une autre de même prix, pour satisfaire à quelque devoir; car en ce cas-là il profite en ce qu'il a épargné son propre bien.

VI. Si un possesseur de bonne foi, après avoir acquis la chose à titre onéreux, l'a depuis aliénée de quelque manière que ce soit, il ne doit rendre que le gain qu'il a fait par là (2).

VII. Un possesseur de bonne foi doit rendre même ce qu'il a acquis à titre onéreux (3), sans pouvoir redemander ce qu'il a déboursé au véritable maître de la chose, mais seulement à

---

(1) Exception superflue, par la grande raison alléguée ci-dessus.

(2) Ce gain lui appartient légitimement, par la même raison.

(3) Il le peut très-bien, lorsqu'il ne trouve pas moyen de recouvrer ce qu'il a donné, de la main même de celui qui l'a mis en possession de la chose. En un mot, un possesseur de bonne foi n'est obligé de rendre la chose purement et simplement, que quand il l'a reçue en pur don, ou qu'il l'a trouvée, sans avoir d'ailleurs fait, à l'occasion de cette chose, aucune dépense, dont il ne soit pas dédommagé par le profit qu'elle lui a apporté. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. XIII, §. 3, note 1, et §. 13, note 1 de la nouvelle édition.

[redacted]

celui de qui il la tient ; à moins qu'il n'y ait lieu de croire (1) que le maître n'aurait pu recouvrer son bien sans quelque dépense, ou qu'il n'ait volontairement promis quelque récompense à celui qui l'aurait trouvé.

§. V. Devoir de celui qui a trouvé quelque chose dont il ne connaît pas le maître.

Lorsqu'on a trouvé une chose qu'il y a lieu de croire avoir été perdue au grand regret de son maître, on ne doit pas la rendre à dessein de la cacher à lui-même, s'il venait nous en demander des nouvelles ; mais tant que le propriétaire ne se montre pas, on peut innocemment la garder pour soi (2).

CHAPITRE XIV.

Du prix des choses et des actions.

§. I. Ce que c'est que le prix des choses et des actions.

Comme tout ce qui entre en propriété n'est ni de même nature, ni d'un même usage, et

---

(1) Voyez sur Grotius, liv. II, chap. X, §. 9, note 3.

(2) Et se l'approprier enfin lorsque personne ne la réclame, et qu'il n'y a aucun lieu de s'y attendre.

que chacun n'a pas toujours tout ce qu'il lui faut, les hommes s'avisèrent bientôt de pourvoir à leurs besoins mutuels par des échanges. Mais on reconnut depuis en cela même un inconvénient considérable : c'est que très-souvent il n'y avait pas moyen d'assortir si bien les choses, par lesquelles on pouvait s'accommoder réciproquement, que l'un ou l'autre de ceux qui troquaient ensemble ne reçût moins qu'il ne donnait. On jugea donc nécessaire d'attacher aux choses par quelque convention, une quantité morale, ou une certaine idée à la faveur de laquelle on pût comparer ensemble et réduire à une juste égalité, non-seulement les choses extérieures, mais encore les actions qui entrent en commerce, et que l'on ne veut pas faire gratuitement pour autrui (1). C'est à cette quantité ou mesure commune qu'on donne le nom de prix.

§. II. Combien il y a de sortes de prix.

On peut diviser le prix en (2) prix propre ou intrinsèque, et prix virtuel ou éminent. Le

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. I.

(2) Que l'auteur appelle *vulgare*, expression impropre, ou du moins obscure.

premier, c'est celui que l'on conçoit dans les choses mêmes, ou dans les actions qui entrent en commerce, selon qu'elles sont plus ou moins capables de servir à nos besoins, à nos commodités ou à nos plaisirs. L'autre, c'est celui qui est attaché à la monnaie, et à tout ce qui en tient lieu, en tant qu'elle renferme virtuellement la valeur de toutes ces sortes de choses ou d'actions, et qu'elle sert de règle commune pour comparer et ajuster ensemble la variété infinie de degrés d'estimation dont elles sont susceptibles.

§. III. Fondement intérieur du prix propre et intrinsèque. Quelles sont les choses auxquelles on n'a attaché aucun prix.

Le fondement intérieur du prix propre et intrinsèque, c'est (1) l'aptitude qu'ont les choses

(1) Cette raison n'est pas suffisante. Les choses actuellement susceptibles de prix doivent être non-seulement de quelque usage, sinon véritablement, du moins selon l'opinion des gens et à cause de la passion qu'on a pour elles, mais encore de telle nature qu'elles ne suffisent pas aux besoins de tout le monde. Plus une chose est utile ou rare en ce sens-là, et plus son prix propre et intrinsèque hausse ou baisse. L'eau, qui est une chose si utile, n'est point mise à prix, excepté en certains lieux et en certaines circonstances particulières où elle est rare.

ou les actions à servir, soit médiatement, soit immédiatement, aux besoins, aux commodités, ou aux plaisirs de la vie. De là vient que, dans le langage ordinaire, tout ce qui n'est d'aucun usage est dit de nul prix.

Il faut bien remarquer néanmoins qu'il y a des choses très-utiles à la vie, auxquelles on n'a pourtant attaché aucun prix (1), soit parce qu'elles sont et doivent être communes, soit parce qu'elles ne sauraient être échangées, ni par conséquent entrer en commerce, soit parce qu'on ne les regarde jamais que comme de simples dépendances de quelque autre chose, à la-

---

(1) A proprement parler, il n'y a rien qui ne puisse être mis à prix de tout ce où l'on trouve quelque utilité, vraie ou fausse, grande ou petite ; car il suffit que ceux qui traitent ensemble estiment tant ou tant une chose pour qu'elle soit susceptible d'estimation. Mais il faut dire que certaines choses sont de telle nature qu'il serait fort inutile de les apprécier, comme les astres, le vaste Océan, etc., parce qu'on ne peut les posséder ni en transférer à autrui la possession, et que d'autres ne doivent pas être mises à prix, parce qu'il y a quelque loi divine ou humaine qui le défend ; de sorte que, si on le fait, c'est un prix déshonnête, quoiqu'en lui-même aussi réel que celui qu'on attache aux choses les plus légitimes et les plus innocentes.

quelle elles sont inséparablement jointes. Ainsi la haute région de l'air, le ciel, les corps célestes, et le vaste Océan, n'étant point susceptibles de propriété, ne le sont non plus d'aucune estimation. Une personne libre (1) ne peut être mise à prix, n'y ayant que les esclaves qui entrent en commerce. Un beau soleil, un air pur, une vue agréable, le vent, l'ombre, et autres choses semblables, considérées séparément et en elles-mêmes, n'ont point d'appréciation, parce qu'on n'en saurait jouir sans les parties de la terre qu'elles accompagnent toujours, quoique d'ailleurs elles contribuent beaucoup à augmenter ou à diminuer le prix des pays, des fonds et des héritages.

Il y a aussi des actions dont les lois divines ou humaines défendent de trafiquer, et qui par là sont rendues incapables d'estimation. Ainsi il n'est pas permis d'exercer pour de l'argent ces

---

(1) Elle peut seulement mettre à prix le droit qu'elle donne à quelqu'un sur ses actions propres et sur l'avantage qui en revient. Bien plus, une servitude entière ne rend point par elle-même le maître véritablement propriétaire de son esclave, quant au pouvoir de l'aliéner et de le faire ainsi entrer en commerce. Voyez ci-dessous, liv. II, chap. IV, §. 5, note 1.

actes religieux, qui, par un effet particulier de (1) l'institution divine, se trouvent accompagnés de quelque effet moral; et quiconque le fait, se rend coupable de simonie. Un juge qui vend la justice, commet aussi un grand crime (2).

§. IV. Causes extérieures qui augmentent ou diminuent en général le prix des choses.

Mais il y a diverses raisons qui augmentent ou diminuent le prix d'une seule et même chose,

---

(1) Comme, par exemple, l'administration des sacremèns, etc.

(2) Il faut bien remarquer en tout ceci, qu'on ne met point à prix, par exemple, la justice ou les choses saintes, lorsque les juges et les ministres publics de la religion reçoivent quelque salaire, pour la peine qu'ils prennent et le tems qu'ils donnent aux fonctions de leurs emplois. Mais un juge vend la justice, lorsqu'il se laisse corrompre par des présens, ou que même il se fait payer pour prononcer selon le droit. Et un ministre public de la religion vend les choses sacrées, lorsqu'il ne veut exercer les fonctions particulières de sa charge qu'en faveur de ceux qui ont de quoi lui faire des présens. Les collateurs des bénéfices et des emplois ecclésiastiques trafiquent aussi des choses saintes, lorsqu'ils confèrent ces bénéfices et ces emplois, non au plus digne, mais au plus offrant, ou par quelque autre raison d'intérêt.

[redacted]

et qui font préférer une chose à l'autre, quoique celle-ci paraisse aussi inutile ou même d'un plus grand usage dans la vie ; car bien loin que le besoin qu'on a d'une chose, ou l'excellence des usages qu'on en tire, décide toujours de son prix : on voit au contraire, que les choses dont la vie humaine ne saurait absolument se passer, sont celles qui se donnent à meilleur marché, la Providence divine les faisant croître partout avec abondance.

Ce qui contribue donc le plus à augmenter le prix des choses, c'est leur rareté, surtout si on les apporte de quelque pays lointain. De là vient que le luxe et la vanité des hommes leur fait acheter si cher une infinité de choses dont la vie humaine peut se passer très-facilement, par exemple, les perles et les pierres précieuses. A l'égard des choses qui sont d'un usage ordinaire et continuel, c'est le besoin ou la nécessité, jointe à la rareté, qui en augmente le plus le prix. Pour les ouvrages de l'art, outre la rareté (1), on y considère beaucoup la délica-

(1) Mais les excellens ouvriers, et par conséquent les beaux ouvrages, ne sont-ils pas rares ? L'auteur distingue ici mal à propos de la rareté, des choses qui s'y rapportent ; et on peut dire, en général, que toutes les

[redacted]

tesse et la beauté du travail, quelquefois aussi la réputation de l'ouvrier, la difficulté de l'ouvrage, le petit nombre ou la disette d'ouvriers, et autres choses semblables.

Il y a aussi diverses circonstances qui augmentent le prix du travail et de toutes les actions qui entrent en commerce, par exemple, la peine et la difficulté qu'il y a de les faire; l'habileté et l'adresse qu'il faut pour y réussir; leur utilité, la nécessité de ceux en faveur de qui l'on emploie ses soins et son industrie; le petit nombre de gens qui peuvent ou veulent faire ce dont on a besoin; le caractère ou la dignité de celui qui agit, et la liberté où il était de s'en dispenser; le cas plus ou moins grand qu'on fait dans le monde d'un art ou d'une profession, etc.

Quelquefois enfin une personne estime beaucoup certaines choses par quelque raison particulière qui les lui fait aimer et priser plus que ne ferait tout autre, et c'est ce que l'on appelle

---

circonstances qui augmentent le prix n'ont cette vertu qu'à cause qu'elles rendent moins commun, d'une manière ou d'autre, ce qui entre en commerce, et que l'on veut actuellement avoir d'autrui. Il est aisé d'en faire l'application à tous les exemples allégués par notre auteur.

[redacted]

prix d'inclination; comme, par exemple, si l'on est accoutumé à une chose, si on la tient de quelque personne pour qui l'on a beaucoup de considération, ou qui nous l'a donnée comme un gage de son amour; si elle nous a servi à éviter un grand péril, ou si elle est un monument de quelque autre événement remarquable; si on l'a faite soi-même, etc. (1).

§. V. Du prix réglé par les lois.

Voilà en général ce qui augmente d'ordinaire le prix des choses, et par conséquent les circonstances contraires le diminuent; mais quand il s'agit de déterminer le prix de telle ou telle chose en particulier, on se règle outre cela sur d'autres considérations.

Dans l'indépendance de l'état de nature, les conventions particulières décident absolument du prix de chaque chose; car là il est libre à chacun d'aliéner ou d'acquérir ce qu'il veut (2), et

(1) En tout ceci on voit la plus grande rareté, puisque la chose est unique, aucune autre, quoique de la même espèce, ne pouvant avoir ce qui fait le prix de celle-là dans l'esprit de la personne qui l'estime, pour des raisons tout-à-fait singulières.

(2) Il faut ajouter cette exception : à moins qu'il ne

sur le pied qu'il lui plaît, n'y ayant point de maître commun qui puisse établir des lois de commerce.

Mais, dans une société civile, le prix des choses se règle de deux manières, ou par l'ordonnance du magistrat et par les lois, ou par l'estimation commune des particuliers, accompagnée du consentement mutuel des contractans. La première sorte de prix est appelée par quelques-uns *prix légitime*, et l'autre, *prix commun* ou *prix courant*.

Lorsqu'on a taxé le prix, par autorité publique, en faveur des acheteurs, comme c'est le plus ordinaire, le vendeur ne saurait légitimement rien exiger au-delà, quoique, s'il veut, il ne lui soit pas (1) défendu d'en rabattre quelque chose. Si

---

s'agisse de choses absolument nécessaires à la vie, dont on a abondance, et dont quelque autre, qui en a grand besoin, ne peut se pourvoir ailleurs; car alors il y aurait de l'inhumanité à se prévaloir de son indigence, pour exiger de lui un prix excessif.

(1) A moins que le magistrat, en fixant le prix, n'ait eu en vue d'empêcher les monopoles, ou de favoriser en général les marchands et le commerce. Que si le prix est taxé en considération des vendeurs, ils ne doivent rien exiger au-delà; mais ils peuvent, s'ils veulent, rabattre quelque chose, à moins que le but du magistrat, en taxant le prix, ne soit d'empêcher que ceux qui ne sont

[redacted]

le salaire des ouvriers est réglé en faveur de ceux qui les louent, un ouvrier ne doit pas non plus demander davantage, mais il lui est libre de se contenter de moins.

§. VI. Du prix courant.

Il n'en est pas de même du prix commun qui n'est point déterminé par les lois ; car il a quelque étendue, en sorte que l'on peut exiger quelque chose de plus, ou prendre quelque chose de moins, selon qu'on en est convenu ; mais pour l'ordinaire on suit et l'on doit suivre en cela le cours du marché, ou l'usage du commerce ; et voici en général quelles en sont à peu près les lois.

I. On met d'abord en ligne de compte la peine que prennent les marchands, et les dépenses qu'ils font ordinairement pour transporter, garder et débiter leurs marchandises.

II. Ceux qui vendent en détail peuvent mettre un plus haut prix à leurs marchandises que les marchands en gros.

III. Le prix courant baisse ou hausse quelquefois en peu de tems, selon que quelque cas particulier augmente ou diminue tout d'un coup le

---

pas riches n'achètent des choses dont ils peuvent se passer.

[redacted]

nombre des acheteurs, et la quantité d'argent ou de marchandises.

IV. Lorsque la marchandise cherche marchand, comme on parle, cela est cause qu'elle se donne à meilleur marché; on met, au contraire, une chose à plus haut prix lorsqu'on ne la vend que pour faire plaisir à quelqu'un qui nous en prie, et qu'autrement on n'aurait pas voulu la vendre.

V. Enfin, on fait payer plus cher ce que l'on vend à crédit que ce qu'on livre argent comptant; car le tems du paiement est une partie du prix.

§. VII. Origine et usage du prix éminent ou de la monnaie.

Depuis que les hommes eurent renoncé à la simplicité des premiers siècles, et introduit diverses sortes de métiers et de négoces, on remarqua bientôt que le prix propre et intrinsèque, dont nous venons de traiter, tant prix commun que légitime, ne suffisait pas pour toutes les affaires qu'on pouvait avoir ensemble, et pour la facilité du commerce, qui devenait tous les jours plus étendu et plus florissant; car il n'y avait pas moyen alors de trafiquer autrement que par des échanges; et quand un homme avait travaillé pour un autre, il fallait que celui-ci ou travaillât pour

[redacted]

lui à son tour, ou lui donnât en revanche quelque chose de ses biens. La curiosité, le luxe, la sensualité et les autres passions, vinrent aussi multiplier, de jour en jour, les besoins ou plutôt les désirs des hommes, de sorte qu'il était difficile que chacun eût des marchandises que les autres voulussent prendre en troc pour celles qu'il souhaitait, ou qui fussent précisément d'égale valeur. D'ailleurs, dans les états civilisés, où il y a divers ordres de citoyens, et diverses professions, bien des gens ne trouveraient pas de quoi subsister, ou du moins qu'avec beaucoup de peine, si l'on ne pouvait se pourvoir de ce dont on a besoin qu'en donnant chose pour chose, ou travail pour travail. Ainsi la plupart des peuples cherchant à augmenter les douceurs et les commodités de la vie, jugèrent à propos d'attacher, par (1) une convention générale, à une certaine chose un

---

(1) Il n'y eut point ici de convention générale, proprement ainsi nommée, et qui eût force d'obliger par elle-même, comme d'autres l'ont remarqué. Cela s'introduisit peu à peu par l'usage, comme font toutes les coutumes; et la commodité qu'on y trouvait suffisait de reste pour que chacun fût bien aise de se servir, dans le commerce, d'une mesure aussi propre à faciliter et ajuster les échanges.

prix éminent, par lequel on mesurât le prix propre et intrinsèque de toutes les autres, et qui renfermât virtuellement la valeur de chacune; en sorte qu'à la faveur de cette chose que l'on appelle *monnaie*, on pût se pourvoir de tout ce qui serait à vendre, et faire commodément toutes sortes de commerces et de contrats.

§. VIII. De quoi est faite la monnaie.

Pour cet effet, on n'a point trouvé de meilleur expédient que de se servir des métaux les plus estimés et les moins communs; car, outre que leur substance étant fort compacte et fort solide, ils peuvent être divisés en petites parties, sans s'user néanmoins que très-peu et qu'à la longue, ils sont d'une matière propre à être gardée et maniée aisément, et qui, à cause de sa rareté, peut égaler et ajuster les prix de plusieurs autres choses de différente nature. Cependant on a été contraint quelquefois de se servir, dans un cas de nécessité, de quelque autre matière qui tenait lieu de monnaie, et il y a même des peuples qui le font ordinairement, faute de métaux.

§. IX. De la valeur des monnaies.

Dans une société civile, c'est au souverain à régler la valeur des espèces, et c'est pour cela

[redacted]

qu'on les marque au coin de l'état; en quoi néanmoins on doit avoir égard à l'estimation commune des peuples voisins, ou de ceux avec qui l'on négocie; autrement, si l'on hausse trop la valeur des espèces, ou si l'on n'y fait pas employer de bon aloi, on détruira le commerce des citoyens, et on les réduira à ne pouvoir trafiquer avec les étrangers qu'en troquant marchandise pour marchandise. Par la même raison, il ne faut rien changer à la valeur des espèces que dans un grand besoin de l'état. Du reste, à mesure que la quantité d'or et d'argent augmente dans un pays, la valeur intrinsèque de la monnaie diminue d'elle-même insensiblement, en comparaison du prix des terres et des autres choses qui en dépendent.

CHAPITRE XV.

Des contrats qui supposent la propriété des biens et le prix des choses, et des devoirs auxquels ils engagent.

§. I. Différence qu'il y a entre un contrat et une simple convention.

On donne en général le nom de convention à tout accord de deux ou de plusieurs personnes (1);

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. II.

mais on distingue souvent entre une simple convention (1) et un contrat; et voici, à mon avis, le principal fondement de cette distiction : c'est qu'on entend par contrat les accords faits au sujet des choses et des actions qui entrent en commerce, lesquels par conséquent supposent l'établissement de la propriété et du prix des biens; et par simple convention, les accords que l'on fait sur tout le reste, quoique l'usage donne indifféremment à quelques-uns des derniers le nom de contrat ou celui de convention.

§. II. Division générale des contrats.

Les contrats peuvent être divisés en bienfaisans ou gratuits, et onéreux ou intéressés de part et d'autre. Les premiers procurent quelque avantage (2) purement gratuit à l'un des con-

---

(1) Il n'y a point de différence essentielle entre une simple convention et un contrat. Si l'on cherche à les distinguer, c'est un reste de prévention pour les subtilités de la jurisprudence romaine, selon lesquelles une simple convention (*pactum nudum*) n'a aucune force par elle-même, et ne donne point d'action en justice.

(2) Par conséquent, il n'y a point ici d'égalité à chercher, l'inégalité même constituant l'essence de ces sortes de contrats, où tout l'avantage est d'un côté. Il faut seulement prendre garde de ne pas étendre l'obli-

[redacted]

tractans. Les autres assujétissent chacun des contractans à quelque charge ou quelque condition également onéreuse, qu'ils s'imposent l'un à l'autre ; car ici on ne fait et l'on ne donne rien, que pour en recevoir autant.

§. III. Des contrats bienfaisans et 1. du mandement ou de la commission.

Il y a trois principales sortes de contrats gratuits, savoir : le mandement ou la commission, le prêt à usage, et le dépôt.

Le (1) mandement ou la commission consiste à se charger, sans intérêt et de pure bonne volonté, des affaires de quelqu'un qui nous en prie ; et l'on en est chargé ou par une procuration limitée qui détermine expressément la manière dont il faut s'y prendre, ou en sorte que le tout est laissé à la prudence et à l'habileté du procureur.

---

gation bienfaisante de l'autre contractant au-delà de sa volonté, qui est de rendre service, et non de recevoir par là du dommage, en s'exposant à perdre son bien, ou à s'incommoder beaucoup. Un bienfait qui coûterait si cher ne se présume point ; il faut pour cela un engagement formel.

(1) *Mandatum*. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. IV, §. 1 à 5.

[redacted]

Or, comme on ne confie guère le soin de ses affaires qu'à un ami, ou à une personne de la probité de qui l'on a très-bonne opinion, quiconque prend une commission, doit l'exécuter avec la dernière fidélité et la dernière exactitude.

D'autre côté, celui qui a donné la commission, est tenu de rembourser toutes les dépenses qu'on a faites pour l'exécuter; et le procureur peut aussi exiger de lui un dédommagement des pertes survenues par un effet propre (1) et direct des affaires auxquelles il a vaqué en sa faveur.

§. IV. 2. Du prêt à usage.

Lorsque l'on accorde à autrui gratuitement l'usage d'une chose qui nous appartient, c'est ce qui s'appelle (2) prêt à usage; et voici en général les règles de ce contrat.

I. On doit garder et entretenir avec tout (3)

---

(1) Et même des accidens fortuits, auxquels il n'aurait pas été vraisemblablement exposé sans la commission; comme par exemple s'il a été volé en chemin, en sorte qu'on lui ait pris ses hardes ou autres choses dont il avait besoin; ou s'il les a perdues par un naufrage, etc.

(2) *Commodatum*. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. IV, §. 6.

(3) De quelque manière qu'on ait entre les mains le bien d'autrui, ou qu'on se soit chargé des affaires de

[redacted]

le soin et toute la circonspection possible, la chose qu'on a d'emprunt.

II. Il ne faut pas s'en servir à d'autres usages, ni plus long-tems que le propriétaire ne l'a permis.

III. Il faut la rendre en son entier, et telle qu'on l'a reçue, ou du moins sans autre détérioration que celle qui est un effet inévitable de l'usage ordinaire.

IV. Si, après avoir emprunté une chose pour un certain tems, le propriétaire vient à en avoir besoin lui-même, avant le terme convenu, par

---

quelqu'un, on est obligé, par le droit naturel, et indépendamment des lois civiles, à faire là-dessus tout ce dont on est capable, et jamais à davantage, à moins qu'on ne se soit ingéré mal à propos et sans nécessité dans une chose pour laquelle on n'avait pas l'aveu des intéressés, ou que la nature des engagemens exprès ou tacites dans lesquels on est entré ne demande un certain degré d'habileté et d'exactitude, soit qu'on puisse ou qu'on ne puisse point y atteindre. J'entends par ce dont on est capable tout ce que l'on ferait pour soi-même dans les choses que l'on prend le plus à cœur. Voyez les notes sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. IV, augmentées dans les deux dernières éditions, et principalement §. 3, note 1.

un accident auquel on n'avait point pensé dans le tems de l'accord, on doit la rendre sans différer à la première réquisition.

V. Lorsque la chose prêtée vient à périr par quelque cas fortuit et imprévu, sans qu'il y ait de la faute de l'emprunteur, celui-ci n'est pas obligé de la payer, s'il y a lieu de croire qu'elle n'aurait pas laissé de périr entre les mains du propriétaire. Mais si elle eût pu se conserver, il est juste d'en restituer la valeur (1); autrement il en coûterait trop cher à celui qui s'est privé soi-même de l'usage de son bien pour faire plaisir à une personne.

Tout ce à quoi est tenu celui qui a prêté une chose, c'est de rembourser les dépenses utiles ou nécessaires que l'emprunteur peut avoir faites

---

(1) Il y a ici ordinairement une convention tacite, en vertu de laquelle celui qui emprunte s'engage à rendre ou la chose même ou la valeur. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. IV, §. 6, notes 2, 9, 10, 11 de la nouvelle édition. La nature même du contrat demande cette restriction, selon ce que j'ai dit ci-dessus, §. 2, note 1. L'autorité du droit romain, qui décide autrement, fait ici allusion à ceux qui veulent absolument que la perte soit sur le compte du propriétaire.

pour l'entretenir, au-delà de celles que demande absolument l'usage ordinaire (1).

§. V. 3. Du dépôt.

La troisième et dernière sorte de contrat bienfaisant, c'est le dépôt, par lequel on donne en garde à quelqu'un, qui s'en charge gratuitement, une chose qui nous appartient, ou à laquelle nous avons intérêt de quelque manière que ce soit. De là il est aisé de déduire les engagemens du dépositaire.

I. Il doit garder avec soin la chose déposée, et ne point s'en servir sans le consentement du propriètaire, pour peu qu'elle soit de nature à être détériorée par l'usage, ou que le propriétaire ait intérêt à la cacher. Que s'il s'émancipe

---

(1) Il y en a qui ajoutent un autre cas où le propriétaire doit dédommager l'emprunteur : c'est lorsque, par la faute du premier, la chose prêtée n'est pas propre à l'usage que l'autre en voulait faire, de sorte que celui-ci y perd ou en souffre. Mais à moins qu'il n'y ait de la mauvaise foi de la part du propriétaire, ou qu'il ne se soit engagé expressément à fournir la chose en bon état, c'est à celui qui l'emprunte à la bien examiner. Voyez un exemple du premier cas dans le *Digeste*, *L.* 18, §. 3, *Commodati vel contra.*

à le faire, il est responsable de tous les accidens auxquels le bien d'autrui, dont il s'est chargé, peut être exposé par là. Il n'est pas même permis de décacheter un dépôt, ni de le dépaqueter, ni de le tirer d'un coffre ou de quelque autre endroit fermé, lorsque celui à qui il appartient nous l'a remis entre les mains de cette manière.

II. Il faut rendre le dépôt aussitôt que celui de qui on le tient nous le redemande, à moins qu'on ne pût le lui restituer dans ce moment-là sans causer du préjudice ou à lui-même (1), ou à d'autres. Mais c'est une grande infamie, et un crime plus énorme que le larcin proprement ainsi nommé, de nier ou de s'approprier une chose que l'on avait reçue en garde, surtout s'il s'agit d'un triste dépôt, qui avait été confié dans le tems d'un incendie, ou à la veille de la ruine d'un bâtiment, ou pendant une sédition, ou dans quelque autre pressante nécessité.

Le maître du dépôt doit, de son côté, rem-

---

(1) Comme, par exemple, si celui qui nous a remis une épée nous la redemande dans un accès de frénésie; ou si on vient à découvrir que le dépôt est une chose volée; ou si celui de qui l'on a reçu en dépôt une somme d'argent veut s'en servir pour faire la guerre à la patrie, etc.

[redacted]

bourser au dépositaire les frais qu'il a été obligé de faire pour la chose déposée (1).

§. VI. Il doit y avoir de l'égalité dans les contrats onéreux ; pour cet effet, on doit déclarer les défauts cachés de la chose sur quoi on traite.

Tous les contrats purement onéreux, surtout ceux qui se font dans un état où le prix des choses est réglé ou par les lois, ou par le cours du marché et l'usage du commerce (2), ont ceci de commun entre eux, qu'il doit y avoir une juste égalité, c'est-à-dire qu'il faut que chacun des contractans reçoive autant (3) qu'il donne ;

---

(1) Aux trois contrats bienfaisans dont notre auteur a traité, comme s'il n'y en avait point d'autre, il devait ajouter la donation, contrat véritablement le plus considérable et le plus avantageux de tous ceux de cet ordre, et qui ne suppose pas moins la propriété et le prix des choses, selon l'idée qu'il attache lui-même aux contrats distingués des simples conventions. Ici encore les préjugés des jurisconsultes romains l'ont trompé. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. IV, §. 1, note 1.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. III.

(3) C'est-à-dire, non pas selon l'estimation des choses en elles-mêmes, et sur le pied que d'autres pourraient les estimer comparées ensemble, mais selon ce que chacun des contractans a prétendu avoir, comme le jugeant équivalent à ce qu'il donnait.

et que si l'un d'eux se trouve avoir moins, il est en droit ou d'obliger l'autre à le dédommager de ce qui lui manque, ou de rompre entièrement le contrat.

Pour découvrir et pour déterminer d'un commun accord cette égalité requise, il faut, avant que de rien conclure, que l'un et l'autre des contractans ait une égale connaissance et de la chose même au sujet de laquelle ils traitent, et de toutes ses qualités qui sont de quelque conséquence. Ainsi quiconque veut se défaire d'une chose en faveur d'un autre, par voie de contrat, est tenu de lui découvrir de bonne foi non-seulement ce qui est capable de la faire valoir, mais encore les défauts qu'il y connaît (1); sans quoi il n'y aurait pas moyen de régler le juste prix. Mais il n'est pas nécessaire de parler des circonstances extérieures (2) qui ne regardent pas le fond même de la chose, non plus que des

(1) Il faut dire plutôt que l'acheteur ou n'aurait pas tant voulu donner, s'il eût connu ces défauts, ou n'aurait point du tout voulu traiter. Voyez ci-dessus, ch. IX, §. 12, 13, avec les notes.

(2) Comme si l'on a reçu avis qu'il est arrivé ou qu'il doit arriver une grande quantité de marchandises ou de denrées qui en fera bientôt diminuer le prix, etc.

[redacted]

défauts connus de part et d'autre. Et lorsque le sachant on a acheté quelque chose de mal conditionné, on ne doit s'en prendre qu'à soi-même.

§. VII. Il faut redresser l'inégalité qui se trouve dans un contrat après la conclusion du marché.

L'égalité dont nous venons de parler est si fort nécessaire, que, quand même on n'aurait rien dissimulé de ce que l'on savait, ni rien exigé au-delà de ce qu'on croyait de bonne foi nous être dû, cependant, si l'on découvre ensuite de l'inégalité dans la chose même, sans qu'elle vienne de la faute des contractans, comme, par exemple, s'il y avait quelque défaut caché, ou si l'on s'est trompé à l'égard (1)

(1) Cela a lieu principalement en matière des choses dont le prix est fixé par les lois. On peut dire aussi qu'à l'égard de celles qui ont un prix courant assez réglé, quoiqu'un peu variable, personne n'est censé pour l'ordinaire vouloir les acheter au-delà du plus haut degré de ce prix, ni les vendre au-dessous du plus bas. Mais lorsque la variation est grande et fréquente, il est certain que, s'il n'y a ni fraude ni erreur au sujet des qualités essentielles de la chose, le juste prix est toujours celui dont on est convenu volontairement. Comme il dépend de chacun de traiter ou de ne point traiter, il peut

du prix, il faut redresser cela, en ôtant à l'un des contractans ce qu'il a de trop, et donnant à l'autre ce qui lui manque. Mais, pour éviter la multitude des procès, les lois civiles ne donnent guère action en justice que quand il y a une lésion énorme, laissant du reste à chacun le soin d'être sur ses gardes, s'il ne veut pas se laisser tromper.

§. VIII. Des contrats onéreux et 1. de l'échange.

Le plus ancien des contrats intéressés de part et d'autre, et celui auquel se réduisait tout le commerce avant l'invention de la monnaie, c'est (1) l'échange, par lequel on donne de part

---

aussi le faire à telles conditions que bon lui semble, selon les règles de la justice proprement ainsi nommée, et par conséquent exiger tel prix qu'il veut de ce dont il n'est point obligé de se défaire; c'est à l'autre à voir s'il lui convient de conclure l'affaire sur ce pied-là. Par cette raison, quelque déterminé que soit le prix ou légitime ou commun, si l'un et l'autre des contractans le savent bien, aucun d'eux n'a lieu de se plaindre, quand il a de son bon gré consenti à un prix tout différent, à moins qu'il n'y ait dans le but de la loi quelque chose qui empêche qu'on ne renonce à son avantage. Autre chose est ici, comme ailleurs, de savoir ce que demandent les lois de l'humanité ou les règles de la prudence.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. V, §. 1.

[redacted]

et d'autre une chose de même valeur. Aujourd'hui même il y a une espèce d'échange fort en usage, surtout entre les marchands, qui consiste à estimer les choses qu'on veut troquer, sur le pied de ce qu'elles pourraient valoir étant achetées, et à se les donner ensuite l'un à l'autre en place d'argent, dans une quantité proportionnée à leur valeur respective.

Mais il ne faut pas confondre avec l'échange une donation réciproque, dans laquelle il n'est nullement nécessaire que chacun donne quelque chose d égale valeur à ce qu'il reçoit.

§. IX. 2. Du contrat de vente.

Les principales sortes de contrats intéressés de part et d'autre, qui sont aujourd'hui en usage, sont le contrat de vente, le contrat de louage, le prêt à consomption, le contrat de société, et les contrats où il entre du hasard.

La vente (1) est un contrat par lequel, moyennant une certaine somme d'argent que l'on donne au vendeur, on acquiert de lui la propriété d'une chose, ou quelque autre droit équivalent.

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. V, §. 2 et suiv.

[redacted]

La manière la plus simple et la plus naturelle d'acheter et de vendre, c'est qu'aussitôt qu'on est convenu du prix, l'acheteur paie la marchandise, et le vendeur la lui délivre. Mais rien n'est plus commun que de vendre à crédit, c'est-à-dire, à condition que la marchandise ne sera payée que dans un certain tems après la délivrance. Quelquefois aussi, après avoir conclu le marché, on convient que la chose vendue sera délivrée au bout d'un certain tems. En ce cas-là, l'équité veut que (1), si la chose vient à périr avant le terme expiré, ce soit pour le compte du vendeur; mais que si, après le tems convenu, l'acheteur est en demeure de la retirer, la perte tombe désormais sur lui.

On ajoute souvent au contrat de vente d'autres clauses particulières, qui le modifient en différentes façons : comme par exemple, lorsqu'on vend une chose à la charge que, si dans un certain tems on en trouve davantage, il nous

(1) A l'égard de cette question, où les principes du droit romain, quoique peu solides et mal liés, en imposent à plusieurs, voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. V, §. 3, et sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XII, §. 15, notes 5, 6.

[redacted]

sera permis de la vendre à un autre. Il y a une clause commissoire, en vertu de laquelle, si l'acheteur ne paie pas au terme marqué, la vente est nulle. Il y a une clause de retrait conventionnel, qui peut être apposée diversement ; car ou l'on convient que, si le vendeur rend le prix ou dans un certain tems, ou toutes les fois que bon lui semblera, l'acheteur sera tenu de rendre la chose vendue ; ou bien on stipule que, si l'acheteur ne s'accommode pas de la marchandise, le vendeur la reprendra en lui rendant son argent ; ou enfin le contrat porte, qu'au cas que l'acheteur, de son pur mouvement, veuille revendre la chose, celui qui la lui a vendue sera préféré, pourvu qu'il la paie sur le pied de ce qu'un autre en donnerait ; et c'est ce que l'on appelle (1) droit de préférence. Quelquefois aussi, en vendant un héritage, on s'en réserve une petite partie, ou bien un certain usage.

Il y a une sorte de vente que l'on appelle (2) vente en bloc, c'est-à-dire lorsque l'on vend en gros et comme en un tas confus plusieurs choses de différens prix, sans les taxer chacune en particulier.

---

(1) *Jus προτιμήσεως.*

(2) *Per aversionem.*

La loi des encans est que la chose qui se crie doit être adjugée au plus offrant et dernier enchérisseur.

Enfin, on achète quelquefois non pas une certaine chose déterminée, mais seulement une espérance probable (1), où il entre du hasard, en sorte que l'acheteur n'a pas sujet de se plaindre, s'il lui échoit beaucoup moins qu'il n'avait cru ; ni le vendeur non plus, si la fortune favorise le premier fort au-delà de ce qu'il y avait lieu d'attendre.

§. X. Du contrat de louage.

Dans le (1) contrat de louage, on s'engage envers quelqu'un, moyennant un certain loyer ou un certain salaire, à lui fournir l'usage d'une chose, ou bien à prendre quelque peine, ou à faire quelque travail en sa faveur.

I. C'est l'ordinaire de régler auparavant le loyer ou le salaire. Mais si l'on n'a point fait de marché, on présume que le bailleur, c'est-à-dire celui qui s'est loué ou qui a loué son bien,

---

(1) Comme quand on achète d'un pêcheur un coup de filet, ou d'un chasseur la chasse qu'il fera aujourd'hui, etc.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. VI.

[redacted]

a prétendu être payé sur le pied de ce qui se donne ordinairement, ou qu'il s'en est remis à l'équité du preneur.

II. Le bailleur est tenu de mettre la chose louée en état de servir (1); et il faut aussi qu'il

(1) Ajoutez que le bailleur doit laisser au preneur la chose louée jusqu'au tems du bail expiré, à moins qu'il ne survienne quelque cas qu'on aurait vraisemblablement excepté si on l'eût prévu; comme si le preneur ne paie pas la rente pendant un tems considérable, s'il ruine la maison, ou qu'il en use d'une manière à faire craindre le feu, ou qu'il y fasse ou y souffre quelque commerce illicite; et en tous ces cas-là, le propriétaire peut chasser le locataire purement et simplement. Mais si le maître d'une maison veut la vendre, ou y faire des réparations nécessaires, ou qu'il en ait besoin lui-même pour y loger, le bail n'est rompu, à en juger par le droit naturel tout seul, indépendamment des lois et des conventions particulières, qu'à la charge que le bailleur dédommage le preneur de ce que, par exemple, il n'a pas trouvé un logement si commode, ou à si bon marché; car ce n'est qu'avec cette réserve que le preneur peut être censé avoir consenti tacitement à ne pas jouir de la chose louée jusqu'au terme convenu. Le preneur peut aussi exiger un dédommagement de la perte qu'il souffre par un effet des vices de la chose que le bailleur connaissait ou devait connaître; comme, par exemple, si on a loué des tonneaux mal conditionnés, d'où le vin s'est répandu, etc.

[redacted]

fasse les réparations et les dépenses nécessaires. Le preneur, d'autre côté, doit jouir en bon père de famille de ce qu'il tient à loyer; et si quelque chose se perd ou périt par sa faute, il est juste qu'il dédommage le propriétaire. Par la même raison, l'entrepreneur d'un ouvrage est responsable de ce qui s'est gâté ou détérioré par sa faute (1).

III. Si l'on a fait marché avec quelqu'un pour une chose qui ne l'attache pas continuellement à notre service, on n'est point tenu de le payer lorsqu'il lui arrive quelque accident qui l'empêche de nous fournir l'ouvrage ou le travail auquel il s'est engagé. Mais si une personne qui est à nos gages, devient par une maladie ou par quelque autre accident, hors d'état de faire ses fonctions pour un peu de tems, il y aurait de l'inhumanité à lui ôter pour cela son emploi, ou à retrancher quelque chose de ses gages.

IV. Lorsque ce qui avait été loué vient à périr entièrement, le loyer ne court plus dès ce

---

(1) Ou par l'ignorance du métier dont il faisait profession, à moins qu'il ne se soit pas donné pour plus habile qu'il n'était; car s'il a fait tout ce qu'il pouvait, celui qui, connaissant son peu d'habileté, n'a pas laissé de l'employer, ne doit s'en prendre qu'à lui-même.

[redacted]

moment-là. Que si une chose louée, dont on doit tirer un certain usage connu et déterminé, que le bailleur est tenu de nous procurer et de maintenir, devient moins commode et moins propre à cet usage par quelque cas fortuit, il faut que le bailleur rabatte alors du loyer à proportion de ce que la maison, par exemple, est désormais moins logeable. Mais quand il s'agit de choses dont le revenu est incertain, et où il entre un peu de hasard, comme le profit extraordinaire est pour le preneur, la perte qui survient par une diminution des revenus ordinaires tombe aussi sur lui naturellement, en sorte qu'à la rigueur le bailleur n'est point tenu de relâcher quoi que ce soit de la rente, d'autant plus que la stérilité d'une année est ordinairement compensée par l'abondance d'une autre. Il faut pourtant excepter ici les pertes qui arrivent par l'effet de quelque malheur fort rare (1), et dont il n'y a pas lieu de présumer que le preneur ou le fermier ait voulu prendre sur soi les risques; car, en ce cas-là, l'équité

(1) Comme, par exemple, une grande gelée ou une sécheresse extrême, le débordement d'une rivière et autres semblables accidens extraordinaires, qui font qu'on ne recueille aucuns fruits, ou si peu que rien.

[redacted]

veut que l'on diminue ou que l'on quitte entièrement le loyer.

§. XI. Du prêt à consomption.

Le (1) contrat de prêt à consomption se fait, lorsque l'on donne à quelqu'un une chose susceptible (2) de remplacement, à la charge de nous rendre dans un certain tems autant qu'il a reçu, de la même espèce, et de pareille qualité.

Les choses que l'on prête à consomption sont dites susceptibles de remplacement, parce que chacune tient lieu de toute autre semblable, en sorte que quiconque reçoit autant qu'il avait donné, de la même espèce, et de pareille qualité, est censé recouvrer la même chose précisément (3). Elles se donnent au poids, au nom-

---

(1) *Mutuum*. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. VII.

(2) *Res fungibilis*.

(3) Tel est l'argent monnoyé, l'or massif, et les autres métaux non travaillés ; le blé, le vin, le sel, l'huile, la laine, le pain, etc. Il faut mettre aussi au nombre des choses susceptibles de remplacement toutes celles qui sont destinées à être vendues, quoique d'ailleurs elles ne se consument point par l'usage ; car quand celui qui m'a prêté, par exemple, un livre est libraire, il suffit que je lui rende un exemplaire aussi bien conditionné, à moins

[redacted]

bre, et à la mesure, qui servent à déterminer et à spécifier ce qu'il faut rendre; et c'est pour cela qu'on les désigne par le nom de quelque (1) quantité, au lieu que les autres sont appelées des choses en espèce.

Au reste, on prête ou gratuitement et sans prétendre rien demander au-delà de ce qu'on donne, ou en stipulant du débiteur un certain profit, qui se nomme usure ou intérêt. A l'égard de la dernière sorte de prêt, il faut supposer avant toutes choses que ceux qui empruntent ne soient pas des gens pauvres, envers lesquels le prêt doit tenir lieu d'aumône. De plus, l'intérêt qu'on exige doit être modique, et ne pas excéder la perte qu'on fait pour se passer pendant un certain tems de son argent ou de toute autre chose qu'on prête, le profit que le débiteur en retire, et celui qu'on aurait pu tirer soi-même (2). Avec ces restrictions, le prêt à usure n'a rien de contraire au droit naturel.

---

qu'il n'ait expressément stipulé que je lui rendrais précisément le même exemplaire.

(1) On dit, par exemple, je vous prête mille écus, ou cent livres de fer, ou vingt boisseaux de blé, ou dix muids de vin, ou cent mesures d'huile, etc.

(2) Il suffit, pour rendre légitime le prêt à usure,

[redacted]

§. XII. Du contrat de société.

On fait un (1) contrat de société lorsque deux ou plusieurs personnes mettent en commun leur argent, leurs biens ou leur travail, à la charge de partager entre eux le gain et de supporter les pertes qui en arriveront, chacun à proportion de ce qu'il contribue du sien.

I. Les associés se doivent réciproquement une entière fidélité, et une grande application à ménager les affaires communes. Et quoiqu'on ne soit pas obligé de demeurer toujours dans une société où l'on est une fois entré, il ne faut jamais la rompre à contre-tems, ou d'une ma-

---

selon le droit naturel, que chacun ne soit pas plus tenu à la rigueur, d'accorder à autrui gratuitement l'usage d'une somme d'argent, par exemple, que celui de sa maison ou de son cheval, etc. Ceux qui condamnent absolument ce contrat, ne le font que par une grande ignorance des vrais principes de la justice, ou par prévention pour des auteurs anciens ou modernes qui couvrent leurs fausses idées d'une vaine apparence de piété. Voyez ce qui a été dit au long dans le texte et dans les notes sur le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. VII, §. 9 et suiv., comme aussi dans mon *Traité de la Morale des Pères*, chap. IX, §. 7 et suivans.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. VIII.

[redacted]

nière qui tourne au préjudice des autres associés.

II. Quand on vient à se séparer, si les associés n'ont mis en commun que de l'argent ou des effets, chacun retire d'abord autant qu'il avait donné, et prend ensuite à proportion (1) sa part du gain qui reste. Mais si l'un a donné son argent ou son bien, et l'autre sa peine, il faut voir sur quel pied ils s'étaient associés; car

(1) Ou le fonds était égal, ou il y avait de l'inégalité; dans le premier cas, le partage doit se faire également, à moins qu'on ne fût convenu que l'un aurait une plus grande portion que l'autre; car ici, comme dans tous les autres contrats, quand il n'y a ni erreur ni fraude, tout dépend du pied sur lequel on a traité. Il ne faut pas s'imaginer, comme plusieurs semblent le croire, qu'il y ait une nature ou une forme de chaque contrat naturellement déterminée; c'est la volonté claire des contractans, ou expresse ou tacite, qui la produit, et qui fait souvent un mélange des diverses sortes de contrats que l'usage distingue par certains engagemens et certains droits, essentiels pour l'ordinaire. Que si le fonds des associés était inégal, et qu'on n'ait point réglé d'avance les parts que chacun doit avoir, ou il n'y a pas beaucoup de différence entre ce que chacun a contribué du sien, ou il y en a beaucoup. Dans le premier cas, les associés peuvent, à mon avis, être censés avoir voulu qu'on n'eût aucun égard à une si petite différence.

lorsque celui qui fournit sa peine ne fait que vendre les marchandises ou faire valoir l'argent de l'autre, il partage seulement avec lui le profit qui revient de cet argent ou de ces marchandises, à proportion de la valeur de sa peine : du reste si le capital ou le fonds vient à se perdre, c'est pour le compte de celui à qui il appartenait, comme c'est à lui qu'il demeure tout entier, s'il se conserve. Mais lorsque la peine de l'un des associés est employée à travailler et à mettre en œuvre les effets bruts ou informes de l'autre, le premier a sa part aux ouvrages mêmes ou aux marchandises qu'il en fabrique, à proportion de ce que vaut son travail (1).

III. On contracte quelquefois société de tous biens généralement; et alors, comme chacun des associés doit faire entrer fidèlement dans le fonds commun tout ce qu'il gagne, il peut aussi prendre de là de quoi s'entretenir honnêtement selon sa condition. Que s'il leur prend envie de se séparer, les parts se règlent à proportion des biens

---

(1) En ce ce cas-là, l'associé devient copropriétaire. Si j'ai donné, par exemple, cent écus à un drapier pour acheter de la laine crue dont il a fait du drap, et que la peine de cet ouvrier vaille aussi cent écus, chacun doit avoir une portion égale de ce que le drap sera vendu.

[redacted]

que chacun avait apportés dans le fonds commun, sans assigner à chacun en particulier la perte ou le gain que ses biens ont produit par eux-mêmes, à moins qu'il n'en ait été autrement convenu.

§. XIII. Des contrats où il entre du hasard.

Il y a diverses sortes de contrats où il entre du hasard (1), comme. I. Les gageures par lesquelles deux personnes, dont l'une affirme, et l'autre nie un événement ou quelque autre fait sur lequel (2) aucune d'elles n'a une connaissance suffisante, déposent ou promettent de part et d'autre une certaine somme, que doit gagner celui dont l'assertion se trouvera conforme à la vérité.

II. Tous les jeux où l'on joue quelque chose renferment aussi une convention, dans laquelle il entre plus ou moins de (3) hasard, selon la

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. IX.

(2) La gageure ne laisse pas d'être bonne, quand même l'un des gageurs saurait certainement la vérité du fait, à moins qu'il n'ait fait semblant de l'ignorer ou d'en douter, pour engager l'autre à parier. Voyez ce que j'ai dit dans mon *Traité du Jeu*, liv. II, chap. II, §. 16.

(3) Pour rendre légitimes les jeux et les autres contrats où il entre du hasard, il faut non-seulement que

[redacted]

diversité des jeux. Ceux où il y en a le moins, ce sont ceux qui demandent de l'esprit, de l'adresse ou de la force. En d'autres le hasard a autant de part que l'adresse. En d'autres, tout dépend presque du hasard. Comme ces sortes de contrats sont sujets à de grands inconvéniens, c'est au souverain à voir jusqu'où l'intérêt de l'état ou des particuliers exige qu'on les défende, ou souffre qu'on les permette.

III. Il faut rapporter encore ici la rafle, qui se fait lorsque plusieurs personnes achètent en commun une chose, pour tirer ensuite au sort à qui l'aura tout entière; comme aussi la blanque ou la loterie, par laquelle, après avoir mis dans un vase un certain nombre de billets, dont les uns sont blancs et les autres noirs, on vend à qui veut l'acheter la permission d'en tirer quelques-uns, en sorte que s'il s'y en trouve de noirs, on doit donner à celui à qui ils sont

---

ce que l'on risque de perdre de part et d'autre soit égal, mais encore que le danger de perdre et l'espérance de gagner aient, de part et d'autre, une juste proportion avec la chose que l'on joue. Voyez le *Traité du Jeu*, que je viens de citer, imprimé à Amsterdam en 1709, dans lequel la matière des jeux est traitée à fond, eu égard et aux règles de la justice, et à ce que demandent d'autres vertus.

[redacted]

tombés en partage, ce qui se trouve écrit ou marqué dessus.

IV. Un autre contrat, qui a beaucoup de rapport avec ceux dont nous venons de parler, c'est le contrat d'assurance (1), par lequel, moyennant une certaine somme, on assure des marchandises qui doivent être transportées surtout par mer; en sorte que si elles viennent à périr, on est obligé de les payer.

§. XIV. Des cautions.

Voilà quelles sont les principales sortes de contrats onéreux ou intéressés de part et d'autre. On y ajoute souvent, pour plus grande sûreté, une caution ou un gage.

La caution (2) est une personne qui, avec l'approbation du créancier, prend sur soi subsidiairement l'obligation du débiteur principal, en sorte que si celui-ci ne satisfait pas, elle se

---

(1) L'assureur peut exiger plus ou moins, selon qu'il y a plus ou moins de péril; mais le contrat est nul s'il se trouve que l'assureur savait que les marchandises étaient déjà arrivées à bon port, ou si le maître des marchandises avait reçu avis de leur perte.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. X, §. 9 et suiv.

[redacted]

met à sa place, et est tenue par conséquent de payer ; sauf à elle d'avoir son recours contre le débiteur principal, pour se faire rendre ce qu'elle a donné en son nom et de sa part.

Il est clair qu'une caution ne saurait être obligée à payer plus que ne doit le débiteur principal. Mais rien n'empêche qu'elle n'entre dans un engagement plus fort et plus étroit (1),

(1) La caution, par exemple, peut promettre de payer dans un terme plus court, ou dans un lieu commode, etc. M. Carmichael le nie, quoiqu'il convienne qu'une caution peut s'engager avec serment, ou en donnant des gages, lorsque le débiteur n'avait point contracté de cette manière ; mais le cautionnement change-t-il moins de nature quand la caution s'impose la nécessité de donner des gages, à quoi le débiteur n'était point tenu, que lorsqu'elle s'engage à payer dans un autre tems ou un autre lieu ? La vérité est que le fond de l'engagement du débiteur principal consiste dans la quantité de la dette : tout le reste est accidentel, et ne regarde que la manière de l'obligation subsidiaire ou de son exécution. Après tout, rien n'empêche qu'il ne se fasse ici, avec le plein et libre consentement de la caution, un mélange de cautionnement et de quelque autre sorte d'obligation ; que la caution, par exemple, ne promette purement et simplement ce à quoi le débiteur principal ne s'était engagé que sous condition. Voyez ce que j'ait dit ci-dessus, §. 12, note 1, et sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. X, §. 10, note 6 de la nouvelle édition.

[redacted]

que celui du débiteur principal, sur qui le créantier compte moins, par cela même qu'il veut que l'autre réponde pour lui. Cependant il est naturel que le créancier demande son paiement au débiteur principal, avant que de s'adresser à la caution, à moins que ce ne soit une (1) caution solidaire, c'est-à-dire, qui s'est chargée entièrement et en son propre nom de la dette.

Lorsque plusieurs se sont rendus caution pour un seul et même débiteur, sans que chacun soit obligé solidairement, on ne peut demander à chacun que ce à quoi se monte sa portion, à moins que quelqu'un d'entre eux ne soit devenu insolvable, ou qu'il n'y ait pas moyen de le poursuivre ; car, en ce cas-là, sa portion se rejette sur tous les autres.

§. XV. Des gages et des hypothèques.

L'autre sorte d'accessoire ajouté à un contrat (2), c'est lorsque le débiteur met entre les mains du créancier, ou lui affecte, pour sûreté de la dette, une certaine chose à titre de gage ou d'hypothèque, dont le créancier ne se des-

(1) *Expromissor.*

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. X, §. 13 et suiv.

saisit point qu'il n'ait été satisfait. On prend cette précaution, non-seulement afin que le débiteur tâche de s'acquitter au plus tôt, pour ravoir ce qu'il a donné en gage; mais encore afin que le créancier ait en main de quoi être payé, si on ne le satisfait pas : et delà vient qu'ordinairement le gage vaut plus que ce que l'on prête, ou du moins autant.

Les choses que l'on donne en gage sont ou stériles, ou de quelque revenu. L'engagement des dernières est souvent accompagné d'une clause d'antichrèse, par laquelle on convient que le créancier, pour l'intérêt de son argent, tirera les revenus de ce qu'il a en gage. Pour les choses stériles, on les engage aussi souvent sous une clause commissoire (1), en vertu de laquelle, si l'on ne retire le gage dans un certain

(1) Cette clause commissoire doit même être censée avoir lieu, comme tacitement apposée, toutes les fois que le débiteur laisse écouler un tems considérable sans retirer le gage; car il n'y a personne qui voulût prêter sur gages, pour un long terme, sans une telle clause; et d'ailleurs les intérêts accumulés feraient avec le tems qu'un gage stérile ne suffirait plus pour dédommager le débiteur, dont les droits se réduiraient enfin à rien. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. X, §. 13, note 2 de la nouvelle édition.

[redacted]

tems, il demeure au créancier. En quoi il n'y a rien de contraire au droit naturel, si la valeur de la chose engagée n'excède pas la somme prêtée, et les intérêts du tems limité, ou si le créancier rend alors le surplus (1) au débiteur.

Du reste, il faut que le créancier restitue le gage aussitôt qu'on l'a satisfait : et tant qu'il le tient entre ses mains (2), il doit en prendre autant de soin que de ses biens propres. Si même c'est une chose qui soit de nature à être détériorée par l'usage, ou que le débiteur ait intérêt pour quelque autre raison que l'on ne s'en serve pas, le créancier ne saurait le faire légitimement sans le consentement du propriétaire.

L'hypothèque diffère du gage proprement ainsi nommé, en ce que celui-ci regarde des choses qu'on délivre actuellement au créancier : au lieu que l'autre consiste à lui assigner et à lui

(1) Cela n'est point nécessaire à la rigueur, quand on est expressément convenu que le gage serait censé vendu, et comme équivalent à la dette ; le débiteur a alors lui-même fixé le prix.

(2) De sorte que si le gage se perd ou périt par sa faute, il en est responsable : la dette alors s'éteint ; et si le gage est de plus grande valeur que la dette, il doit rendre le surplus. Voyez ce que j'ai dit sur le grand ouvrage, liv. V, chap. X, §. 14, note 5 de la nouvelle édition.

[redacted]

affecter seulement un certain bien, sur tout immeuble, par le moyen duquel il puisse se dédommager au cas que le débiteur ne le paie pas.

§. XVI. Source générale des devoirs des contractans.

Au reste, les devoirs de ces contrats, aussi bien que de tous les autres, se déduisent aisément de la nature et du but des engagemens où l'on entre.

CHAPITRE XVI.

Comment finissent les engagemens où l'on est entré soi-même.

§. I. Les engagemens où l'on était entré finissent en différentes manières, et 1. par l'exécution de ce qu'on a promis.

On (1) est dégagé en différentes manières des engagemens où l'on était entré soi-même par quelque convention ou quelque promesse, et par conséquent des devoirs qui en résultaient.

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. XI.

[redacted]

I. La plus naturelle, c'est sans contredit d'effectuer ce dont on était convenu. Cela se fait ordinairement par la personne même qui s'était engagée : mais si quelque autre veut bien exécuter la chose promise, avec déclaration expresse qu'il agit au nom et en la place du promettant, celui-ci n'est pas moins quitte par-là que s'il avait satisfait lui-même à l'obligation ; et l'autre contractant doit s'en contenter, pourvu (1) qu'il lui soit indifférent de la part de qui il reçoive ce qui lui est dû. Que si celui qui exécute pour un autre (2) n'a nul dessein de le faire

(1) Ainsi, par exemple, lorsqu'on a prêté de l'argent, pourvu qu'on reçoive autant qu'on a donné, et en bonnes espèces, il n'importe de qui vienne le paiement; mais si un habile artisan a promis quelque ouvrage, il ne peut pas s'acquitter de sa parole en faisant faire l'ouvrage à tout autre, parce qu'il se trouvera plusieurs artisans qui ne seront pas à beaucoup près aussi habiles que lui : de sorte que celui pour qui il s'est engagé de travailler y perdrait, en ce qu'il aurait du méchant ouvrage, au lieu du bon sur lequel il avait compté.

(2) Cela a lieu d'ordinaire quand on paie à l'insu du débiteur; mais lorsque c'est contre sa volonté, on ne peut, à la rigueur, rien exiger de lui; on est censé avoir voulu ou le dégager gratuitement, ou laisser à sa discrétion de rendre ou de ne pas rendre ce que l'on a donné

gratuitement et en pur don, il peut ensuite redemander à la personne ainsi dégagée ce qu'il a donné pour la libérer.

Il faut satisfaire celui envers qui l'on s'est engagé, ou ceux qui ont charge de sa part de recevoir en son nom la chose due.

Enfin, tout engagement demande une exécution précise de ce dont on est convenu : on ne se dégage point par quelque autre chose d'équivalent. Il faut donner ou faire le tout, et non pas une partie seulement : il ne suffit pas d'exécuter à moitié, ou de fournir la chose tronquée, il faut aussi s'acquitter de ses engagemens au lieu et au terme réglé par la convention. Souvent néanmoins l'humanité d'un créancier, ou l'impuissance d'un débiteur, obligent à prolonger le terme du paiement, ou à consentir que le débiteur prenne plusieurs termes pour s'acquitter peu à peu et à diverses reprises de ce qu'il ne pourrait payer sur le-champ et tout à la fois, ou même à se contenter de quelque autre chose qui tienne lieu de ce qui est dû.

---

pour lui. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. XI, §. 2, note 1 de la nouvelle édition.

[redacted]

§. II. 2. Par une compensation.

II. On se dégage souvent par une compensation, ou un acquit réciproque de deux personnes qui se trouvent débiteurs l'un de l'autre d'une chose de même espèce et de même valeur, bien entendu que la dette soit liquide de part et d'autre ; car une quantité égale à une autre est censée la même, surtout en matière de choses susceptibles de remplacement, et chacun des débiteurs mutuels serait obligé de rendre d'abord ce qu'il aurait reçu de l'autre : pour éviter donc ce circuit inutile de plusieurs paiemens, le meilleur est que chacun retienne ce qu'il doit en compensation de ce qui lui est dû.

Or il est clair que cette compensation ne saurait se faire avant le terme du paiement échu, et qu'elle n'a lieu proprement qu'en matière de choses susceptibles de remplacement, et qui sont de même sorte, à moins que, du consentement des débiteurs réciproques, les choses de différente nature qu'ils se doivent l'un à l'autre n'aient été estimées à prix d'argent; car en ce cas-là, c'est leur valeur que l'on compense.

§. III. 3. Lorsque celui à qui l'on s'est engagé nous tient quittes.

III. On est encore déchargé d'une obligation,

[redacted]

lorsque celui en faveur de qui l'on s'était engagé, et qui a intérêt qu'on effectue ses engagemens, veut bien nous en tenir quittes. Cette décharge se fait d'ordinaire d'une manière expresse, par des signes qui emportent la volonté de tenir quitte; comme quand on rend le billet d'obligation (1), ou qu'on le déchire, ou (2) que l'on fait quittance de ce qu'on n'a point reçu, etc. Mais quelquefois la décharge n'est que tacite, ce qui arrive lorsque celui envers qui l'on s'est engagé à quelque chose, empêche lui-même de l'exécuter, ou est cause du moins qu'on ne peut le faire.

§. IV. 4. Par un dédit mutuel des parties.

IV. Les engagemens réciproques se résolvent par un dédit mutuel des parties, lorsqu'il n'y a encore rien d'exécuté de part ni d'autre, à moins

---

(1) L'auteur doit supposer qu'en même tems qu'on rend le billet, ou qu'on le déchire, on déclare que c'est à dessein d'abolir la dette; autrement le consentement n'est que tacite: il peut même y avoir des cas où le créancier ne décharge pas pour cela le débiteur. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. XI, §. 7, note 5 de la nouvelle édition.

(2) *Acceptilatio.*

[redacted]

qu'il ne s'agisse d'une (1) convention à l'égard de laquelle quelque loi positive défende de rompre l'accord une fois fait. Mais si l'un des contractans a déjà effectué quelque chose, il faut ou qu'il tienne quitte l'autre de ce qu'il devait faire à son tour (2), ou que celui-ci le dédommage d'une manière ou d'autre.

§. V. 5. Par l'infidélité de l'un des contractans.

V. Lorsque l'un des contractans ne tient pas sa parole, cette infidélité dégage l'autre de la sienne, et anéantit ou plutôt rompt l'engagement (3) de celui-ci; car, dans toute convention, on ne promet qu'en vue de ce à quoi l'autre contractant s'engage à son tour; de sorte

(1) Par exemple, les contrats de mariage, ou le mariage non consommé.

(2) Comme, par exemple, si un acheteur a déjà payé la marchandise, quoiqu'il ne l'ait point reçue, ou si un vendeur, au contraire, a délivré la marchandise sans avoir touché l'argent; car dans le premier cas, le vendeur doit rendre l'argent; et dans l'autre l'acheteur doit rendre la marchandise.

(3) C'est-à-dire que, s'il le veut, l'accord ne subsiste plus; mais il peut vouloir le contraire. Voyez ce que j'ai dit sur le grand ouvrage, liv. V, chap. XI, §. 9, note 3 de la nouvelle édition.

[redacted]

que les engagemens respectifs des parties sont renfermés l'un dans l'autre en forme de condition tacite, comme si l'on avait dit formellement : Je ferai telle ou telle chose, pourvu que de votre côté vous fassiez ceci ou cela.

§. VI. 6. Par le changement de l'état sur lequel les engagemens étaient fondés.

VI. Les engagemens qui étaient uniquement fondés sur un certain état des personnes, s'évanouissent dès le moment que cet état ne subsiste plus, ou par rapport à la personne même engagée (1), ou par rapport à celui envers qui elle était engagée.

§. VII. 7. Par le tems.

VII. Le tems seul anéantit les engagemens dont la durée dépendait d'un certain terme fixe, à moins que les contractans ne prolongent ce terme par une nouvelle convention, expresse ou tacite. Bien entendu que, pendant l'espace de tems réglé, on ait été en état d'exiger l'effet de l'engagement de l'autre (2) partie.

---

(1) Un citoyen, par exemple, n'est plus obligé d'obéir aux magistrats d'une république du moment qu'il passe dans un autre état, ou lorsque ceux qui étaient magistrats ne le sont plus.

(2) Cette restriction doit s'entendre des engagemens

[redacted]

§. VIII. 8. Par délégation.

VIII. On substitue quelquefois un tiers, qui étant notre débiteur s'oblige pour nous envers un créancier, promettant de lui payer en notre nom ce qu'il nous devait lui-même; et c'est ce que l'on appelle (1) délégation. Le consentement du créancier est ici absolument nécessaire, mais non pas celui du tiers débiteur; car, quand on doit, il n'importe à qui l'on paie; mais un créancier a grand intérêt de ne pas recevoir toute sorte de débiteurs qu'on voudrait substituer.

---

dans lesquels il est essentiel que l'une des parties jouisse elle-même pendant tout le tems du traité de ce à quoi l'autre s'est engagé; car, si après avoir loué une maison, par exemple, pour un an, on vient à tomber malade dans un autre endroit, de sorte que l'on ne puisse venir loger dans la maison pendant tout ce tems-là, comme le bail n'est pas pour cela rompu, on ne peut pas non plus prétendre le prolonger sous ce prétexte. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. XI, §. 11, note 2 de la nouvelle édition.

(1) Terme du droit romain, *delegatio*, mais que notre auteur prend ici dans un autre sens. Voyez sur le grand ouvrage, liv. V., chap. XI, §. 13, note 2 de la nouvelle édition.

§. IX. 9. Par la mort.

IX. Enfin la mort anéantit les engagemens purement personnels, dont elle rend l'exécution impossible ; car un accident ou un mode ne saurait subsister hors de son sujet. Souvent néanmoins les obligations d'un défunt passent à quelques-uns de ceux qui lui survivent, et cela, ou parce qu'ils s'en sont chargés eux-mêmes volontairement, soit par un effet de la tendresse qu'ils avaient pour le défunt, soit pour faire honneur à sa mémoire, soit pour quelque autre raison ; ou parce qu'ils succèdent à ses biens, auxquels l'obligation était naturellement comme attachée et dont ils ne sauraient par conséquent hériter sans les en avoir auparavant déchargés.

CHAPITRE XVII.

De la manière d'interpréter les conventions et les lois.

§. I. Nécessité qu'il y a de bien interpréter les conventions et les lois.

Comme tout ordre donné par un supérieur n'oblige à rien au-delà de ce que le supérieur veut

[redacted]

et entend, de même, dans tout engagement volontaire, on n'est tenu qu'à ce à quoi l'on a prétendu s'engager. Mais aucun homme ne pouvant connaître la volonté d'un autre que par des actes sensibles et des signes extérieurs, chacun n'est censé obligé, devant (1) le tribunal humain, qu'à ce qui suit d'une droite et naturelle interprétation des signes dont il s'est servi, quelque autre chose qu'il ait pu avoir alors dans l'esprit. Pour bien entendre donc et les lois et les conventions, et pour s'acquitter des devoirs qui en résultent, il (2) faut savoir les règles d'une

(1) Encore qu'on ait eu dans l'esprit de s'engager à quelque chose de plus que ce qui est renfermé dans les termes, selon leur interprétation naturelle, on n'est pas pour cela tenu, même devant le tribunal divin, à effectuer ce surplus, parce qu'il n'y a point eu à cet égard d'acceptation de la part de l'autre partie, qui ne pouvait pas deviner notre pensée. Ainsi, je ne vois pas à quoi bon l'auteur met ici cette espèce de restriction. M. Carmichael explique ces paroles, *in foro humano*, comme s'il avait voulu dire seulement, dans les affaires que les hommes ont ensemble; mais partout ailleurs, et dans cet abrégé, et dans le grand ouvrage, notre auteur oppose le *forum humanum* au *forum divinum*, ou au tribunal de la conscience, en tant que celui-ci exige des choses dont on peut se dispenser selon les lois humaines.

(2) Cela est d'autant plus nécessaire, que les lois ci-

[redacted]

bonne interprétation (1), surtout à l'égard des paroles, qui sont le signe le plus général et le plus commun.

§. II. Comment il faut entendre les termes d'un usage commun.

Il y a de deux sortes de termes, les uns, qui sont d'un usage ordinaire et connu à tout le monde; les autres, qui sont particuliers aux arts et aux sciences.

A l'égard des premiers, on établit pour règles, que, tant qu'il n'y a point d'ailleurs de conjecture suffisante qui oblige de les entendre dans un sens particulier, on doit leur donner celui qui leur est propre, non selon l'analogie ou étymologie grammaticale, mais selon l'usage commun du peuple, qui est le maître absolu des langues.

§. III. Des termes de l'art.

Pour les termes de l'art, il faut les expliquer selon la définition (2) qu'en donnent les maî-

viles établissent souvent des règles d'interprétation fort arbitraires. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. XII, §. 1, note 1 de la nouvelle édition.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. XII.

(2) A moins que celui qui parle n'entende ni l'art ni

[redacted]

tres, ou ceux qui entendent l'art ou la science dont il s'agit. Mais si un terme est diversement défini (1) par les maîtres de l'art, on doit alors, pour prévenir les contestations, exprimer en termes communs le sens qu'on lui donne.

§. IV. Lorsqu'il y a quelque ambiguité ou quelque contradiction apparente dans un discours, il faut recourir aux conjectures.

Lorsqu'un terme, une phrase, ou une période sont équivoques, ou qu'il semble y avoir quelque contradiction entre les parties d'un discours, qui peuvent néanmoins être conciliées par une droite explication, et en aidant un peu à la lettre, il faut en ces cas-là avoir recours aux conjectures, pour démêler l'ambiguité, ou la contradiction apparente. Je dis apparente : car si la contradiction est manifeste, les der-

---

les termes ; car alors il faut juger par la suite du discours, ou par d'autres circonstances, quel sens il peut avoir eu dans l'esprit.

(1) C'est ici une réflexion hors de propos, car il ne s'agit pas de la manière dont on doit s'exprimer pour donner clairement à connaître sa volonté, mais seulement des règles qu'il faut suivre pour découvrir celle d'autrui, lorsqu'elle est exprimée avec quelque obscurité, comme on l'a remarqué sur le gros ouvrage.

[redacted]

niers actes (1) et les derniers articles dérogent certainement aux premiers.

§. V. Ces conjectures se tirent : 1. de la nature même de l'affaire dont il s'agit.

Ces conjectures se tirent ou de la nature même de l'affaire dont il s'agit ; ou des effets et des suites qui résulteraient d'un certain sens ; ou de la liaison et de la conformité d'un certain sens avec d'autres paroles de la même personne qui ne sont point équivoques.

I. A l'égard du premier chef, c'est une maxime commune, que les termes doivent être entendus conformément à la nature du sujet dont il s'agit (2) ; car on présume toujours

---

(1) Bien entendu qu'ils aient été faits en divers tems ; car, du reste, qu'une clause soit au commencement ou à la fin d'un seul et même acte, cela ne donne, pour l'ordinaire, aucune préférence à celle qui est placée après l'autre.

(2) Par exemple, lorsque deux généraux d'armée conviennent d'une trève pour quinze jours, la nature même de la trève fait assez voir qu'ils entendent par le mot de *jour* l'espace de vingt-quatre heures, qui renferme le tems de la nuit aussi bien que celui pendant lequel le soleil nous éclaire ; de sorte que ce serait une chicane grossière si l'un des deux ennemis prétendait, nonobstant la convention, surprendre l'autre, et exercer de nuit contre lui des actes d'hostilité.

que celui qui parle a eu perpétuellement devant les yeux la chose dont il était question, et qu'ainsi tout ce qu'il dit s'y rapporte.

§. VI. 2. Des effets ou des suites.

II. Quand les termes, pris absolument et à la lettre (1), rendraient un acte nul et sans effet, ou mèneraient à quelque (2) chose d'absurde, il faut alors s'éloigner un peu de la signification propre et ordinaire, autant qu'il est nécessaire pour éviter de tels inconvéniens.

---

(1) Telle était la chicane de ce disciple qui, ayant promis à son maître de rhétorique une certaine somme pour son salaire payable seulement supposé qu'il gagnât la première cause qu'il plaiderait, se laissa ensuite appeler en justice par le maître qu'il ne voulait pas satisfaire, et crut par-là pouvoir se dispenser de payer, sous prétexte que s'il y était condamné, il aurait perdu sa première cause; car, en expliquant ainsi les termes, la convention se réduisait à rien.

(2) Tel était le cas de ce pauvre barbier qui fut accusé à Bologne d'avoir saigné une personne dans la rue, parce qu'il y avait une loi défendant, sous de rigoureuses peines, de tirer du sang de qui que ce fût dans les rues. Voyez Everhardi, *Loci legales*, Loc. ab absurdo, page 144; car il y aurait eu une absurdité manifeste à renfermer dans ces mots *tirer du sang*, l'opération salutaire d'un chirurgien.

[redacted]

§. VII. 3. De la suite du discours, ou de ce qui a été dit en d'autres circonstances.

III. Comme pour l'ordinaire on présume que chacun est d'accord avec lui-même, les expressions obscures doivent être expliquées par les autres endroits du même acte où le sens est clair et net : d'où il s'ensuit, que l'on doit toujours bien considérer la liaison du discours, et n'admettre aucun sens qui ne soit conforme à ce qui suit ou à ce qui précède. Par la même raison, lorsqu'une personne s'est expliquée clairement dans un autre tems, ou dans un autre endroit, il faut entendre de même ce qu'elle peut avoir dit d'obscur ou d'ambigu au sujet d'une chose toute semblable, à moins qu'il ne paraisse manifestement qu'elle a changé de sentiment là-dessus.

§. VIII. De la raison de la loi.

Une autre chose qui sert beaucoup à découvrir le véritable sens, surtout en matière de lois, c'est ce qu'on appelle la raison de la loi, ou les motifs et les vues qui ont porté le législateur à faire un tel règlement. Les conjectures qui se tirent de là sont démonstratives, lorsqu'on est assuré que c'est la seule chose qui a

[redacted]

déterminé le législateur. C'est donc une maxime constante, qu'il faut expliquer une loi conformément à son but, et que toute interprétation contraire à ce but doit être entièrement rejetée. D'où il s'ensuit encore, qu'aussitôt que la raison propre et unique d'une loi vient à cesser, la loi tombe d'elle-même. Mais lorsqu'il y a plusieurs raisons qui toutes ensemble ont mu le législateur, la loi ne cesse pas du moment qu'une de ces raisons ne subsiste plus; car les autres peuvent avoir assez de vertu pour maintenir la loi dans toute sa force. Souvent même, quoiqu'on ne voie pas bien la raison de la loi, la volonté du législateur suffit pour imposer à ceux qui dépendent de lui l'obligation de s'y conformer.

§. IX. On doit étendre ou resserrer la signification des termes, selon que les choses dont il s'agit sont favorables ou odieuses.

Plusieurs termes ayant diverses significations, les unes plus étendues et les autres moins, pour savoir laquelle de ces significations a lieu, il faut examiner encore s'il s'agit d'une chose favorable ou odieuse, ou qui tienne un peu des deux (1).

(1) Cette distinction est également incertaine et inutile. Les promesses et les conventions, aussi bien que les

[redacted]

Par favorable on entend ce qui fait que la condition des contractans est également avantageuse,

---

priviléges, roulant sur des choses permises et innocentes, comme on doit le supposer ici, sont toutes indifférentes de leur nature, et par conséquent il ne faut ni les étendre ni les resserrer, qu'autant que le demande l'intention de leur auteur. D'ailleurs, dans les cas que l'on allègue, l'interprétation qu'on donne, ou peut se faire indépendamment de ce que l'on y trouve d'odieux ou de favorable, comme quand on dit que tel ou tel droit est accordé à une personne et à ses descendans, l'usage ordinaire du terme de *descendans* suffit pour qu'on ne doive pas restreindre le privilége à ceux du premier degré ; ou bien elle renferme même quelque chose qui ne s'accorde pas bien avec les principes de notre auteur; car il dit, par exemple, que ce qui tend à l'utilité publique est favorable : or qui ne sait que l'infliction des peines, qu'il met au rang des choses odieuses, est nécessaire pour le bien public ? Enfin, outre qu'il y a quelquefois ici un conflit de raisons qui empêche qu'on ne puisse rien décider, une même chose pouvant paraître favorable ou odieuse, selon les différentes manières dont on l'envisage, cette distinction mènerait souvent à une interprétation manifestement contraire au sens de celui qui parle. Supposé, par exemple, que le magistrat ait défendu, sous de rigoureuses peines, de transporter du blé hors du pays, et que quelqu'un transporte de la farine, en ce cas-là, selon les principes de notre auteur, celui qui a fait passer de la farine dans les pays étrangers

[redacted]

ce qui tend à l'utilité publique, ce qui rend un acte efficace, ce qui contribue au bien de la paix, etc. On tient au contraire pour odieux ce qui impose quelque charge à l'une des parties seulement, ou qui se trouve plus onéreux à l'une qu'à l'autre ; ce qui renferme quelque peine ; ce qui annulle un acte ou qui apporte quelque changement aux choses déjà conclues et arrêtées ; enfin ce qui est capable de causer ou d'entretenir les divisions, les disputes, les querelles et les guerres. Que si, par exemple, on change quelque chose à un acte, mais pour le bien de la paix, c'est une affaire mixte, où il entre de l'odieux et du favorable.

Or ici il faut établir pour règle générale, que, dans un doute produit par quelque ambiguité, on doit donner aux choses favorables toute l'étendue dont elles sont susceptibles, et restreindre au contraire, autant qu'il se peut, les odieuses.

---

ne devra point être puni, car on diminue la liberté qu'il avait, et les défenses sont accompagnées d'une punition, toutes choses odieuses. Voyez au reste ce que j'ai dit dans les notes sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. XII, §. 12 et suiv., augmentées dans la nouvelle édition; comme aussi sur Grotius, d'où notre auteur a tiré cette distinction, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XVI, §. 10 et suiv.

[redacted]

§. X. De l'extension des lois à certains cas non exprimés.

Outre ces conjectures, il y en a d'autres qui ne sont pas tirées du sens même des termes de la promesse ou de la convention ou de la teneur de la loi, en vertu desquelles néanmoins on doit donner à la chose dont il s'agit, une interprétation tantôt étendue et tantôt étroite, quoique l'extension n'ait pas lieu aussi facilement, ni aussi souvent que la restriction.

On peut donc étendre une loi à certains cas qui n'y sont pas exprimés, pourvu qu'on soit assuré que la raison qui convient à ces sortes de cas est l'unique motif qui a porté le législateur à faire un tel règlement, et qu'il l'a envisagée dans toute son étendue; en sorte que, s'il eût pensé à ces cas-là, ou s'il les eût prévus (1), il les aurait

(1) Ajoutez, ou s'il l'eût cru nécessaire; car il y a des cas où la chose est si évidente, qu'à cause de cette clarté même on ne s'avise pas d'exprimer tout ce qui est renfermé dans l'étendue d'une loi ou d'une convention. Par exemple, lorsqu'une loi décerne certains supplices qui doivent être infligés à celui qui aura tué son père, il est de la dernière évidence que le législateur a voulu que cela s'entendît également de celui qui tuerait sa mère, et que s'il n'a pas parlé de la mère, à qui un fils doit autant de respect qu'à son père, c'est qu'il a jugé superflu d'exprimer une chose qui saute aux yeux de chacun.

compris formellement dans la loi. Il faut aussi étendre la loi autant qu'il est nécessaire pour prévenir ou réprimer toutes les fraudes et toutes les chicanes par lesquelles des gens fourbes et malheureusement subtils pourraient l'éluder et la rendre sans effet.

§. XI. Des restrictions fondées sur un défaut originaire de consentement.

A l'égard de la restriction des termes généraux, elle se fait par des conjectures fondées ou sur une présomption d'un défaut originaire de volonté, ou sur l'incompatibilité du cas qui arrive avec la volonté du législateur ou des contractans (1).

---

(1) Quelques auteurs ont critiqué cette division, tirée de Grotius, et je les avais suivis moi-même dans la seconde édition de ma traduction du grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. XII, §. 19, note 2; mais en travaillant depuis à traduire Grotius, je cherchai avec soin quelle pouvait avoir été sa pensée, et je crois l'avoir découverte. Je l'indiquai en peu de mots dans la note 1 sur le §. 22 du chapitre où il traite toute cette matière, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XVI; mais je me suis encore étendu là-dessus dans les nouvelles notes sur le grand ouvrage de Puffendorf, liv. V, chap., XII, §. 19, note 2, et §. 22, note 1, par où l'on verra que la distinction dont il s'agit n'est pas inutile, et qu'elle a un fondement très-réel.

On présume que le législateur ou les contractans n'ont pas prétendu, dans le tems même qu'ils écrivaient ou qu'ils parlaient, étendre à telle ou telle chose la généralité des termes dont ils se sont servis : I. A cause des absurdités manifestes qui s'ensuivraient et que l'on n'attribue jamais à une personne qui est en son bon sens. II. Parce que la raison qui seule a obligé de faire une loi ou une convention (1), ne convient pas à un

---

(1) Il faut ajouter ici quelques exceptions : I. S'il y a plusieurs raisons qui ont eu une égale force pour déterminer le législateur ou les contractans, dès-là qu'une qu'une seule manque, on peut restreindre à cet égard les termes de la loi ou de la convention ; mais s'il y a une raison principale, tant qu'elle subsiste, il n'importe qu'une ou plusieurs des raisons subordonnées viennent à manquer : la restriction n'a pas lieu pour cela seul ; comme, au contraire, du moment que cette raison principale cesse, toutes les autres perdent leur force. II. Il ne suffit pas, pour autoriser la restriction en tel ou tel cas, que le mal qu'on a voulu prévenir en faisant une loi ne soit pas arrivé actuellement ; mais pourvu qu'il soit vrai que ce mal a pu arriver, la loi conserve toute sa force. III. Quand même la raison de la loi cesserait en certains cas extraordinaires, on ne peut pas pour cela restreindre la généralité des termes, lorsqu'il y a lieu de croire que le législateur n'a voulu avoir aucun égard à ces exceptions, soit parce qu'elles sont rares,

certain cas d'ailleurs renfermé dans l'étendue des termes. III. Enfin, à cause que la nature même de la chose ne permet pas d'étendre plus loin les termes généraux, car on est censé avoir toujours devant les yeux le sujet dont il s'agit.

§. XII. De celles qui naissent ensuite par l'incompatibilité du cas qui arrive avec la volonté du législateur ou des contractans.

L'incompatibilité du cas (1) qui arrive avec la volonté du législateur ou des contractans se conjecture par des raisons tirées ou des principes de

---

soit pour éviter l'embarras d'une discussion difficile, ou le danger de fournir par-là aux juges l'occasion d'éluder la loi, sous ombre d'en suivre l'esprit et le but, etc. Ainsi le testament d'un enfant fait avant l'âge de puberté, ne laisse pas d'être nul, quoiqu'il se trouve que cet enfant ait assez de jugement pour tester avec mûre délibération et avec sagesse, et que ce soit à cause du défaut de cette disposition que la loi déclare nuls les testamens d'un enfant de cet âge.

(1) C'est-à-dire, d'un cas si extraordinaire, qu'il y a toute apparence que le législateur ou les contractans n'y ont ni pensé ni pu penser. Ainsi il n'est pas aussi facile de conjecturer ce qu'ils auraient voulu, si le cas leur fût venu dans l'esprit; et les principes sur lesquels on fonde la restriction n'ont pas une liaison aussi immédiate et aussi manifeste avec la nature même de la chose,

la lumière naturelle ou de quelque indice particulier de la volonté de celui qui parle.

Le premier arrive lorsque l'on ne peut étendre à certains cas les termes généraux, sans choquer les maximes de (1) l'équité, des priviléges de laquelle il ne faut pourtant pas se prévaloir, sans y être autorisé par des raisons suffisantes qui donnent lieu de conclure que le législateur aurait lui-même excepté le cas présent, si on l'avait consulté là-dessus. Or la plus forte raison que l'on puisse avoir ici, c'est lorsqu'en suivant exactement la lettre d'une loi humaine (2), il résul-

---

que dans les cas ordinaires, que l'on peut présumer qu'ils ont prévu en quelque manière, et où l'on suppose à cause de cela un défaut originaire de volonté. Voyez les notes sur le grand ouvrage, indiquées ci-dessus, §. 11, note 1.

(1) Voyez ci-dessus, chap. II, §. 10.

(2) Par exemple, posons une loi qui porte que quiconque saura que quelqu'un a commis un certain crime punissable de mort ait à le dénoncer en justice. Un fils sait que son père a commis ce crime, et ne le dénonce point; s'il le faisait, il se rendrait en quelque manière coupable de parricide : l'équité naturelle demande donc ici une exception à la loi en faveur de ce fils. A l'égard des conventions, voyez un exemple ci-dessus, chap. XV, §. 5, note 1.

terait de là quelque chose de contraire au droit naturel. On doit considérer ensuite, si en expliquant les termes à la rigueur, il résulterait de là une chose, non pas à la vérité absolument illicite en elle-même, mais qui, à en juger humainement (1), paraît trop dure ou trop onéreuse, soit par rapport à tous les hommes en général, soit par rapport à certaines personnes en particulier; car, en ce cas-là, il faut resserrer l'étendue naturelle des termes, aussi bien que quand il s'agit d'une chose qui ne paraît pas assez considérable pour mériter qu'on se gêne ou qu'on s'incommode autant que le demanderaient les termes de la loi pris généralement et sans restriction.

§. XIII. Du conflit de deux lois ou de deux conventions.

Mais il y a d'autres indices de volonté qui autorisent à excepter d'une loi ou d'une promesse

(1) C'est sur ce fondement que la loi du *sabbat*, quoiqu'émanée de Dieu, mais seulement positive, avait ses exceptions, comme Notre Seigneur Jésus-Christ l'expliqua lui-même, Mathieu, XII, 3 et suiv. Dans les promesses et les contrats, l'engagement, quoique général, se restreint souvent par la même raison. Voyez ci-dessus, chap. XV, §. 4, num. 4, et §. 10, num. 1. Si, par quelque traité public, on a promis du secours à un allié toutes et quantes fois qu'il le demanderait, on est néanmoins dispensé d'envoyer ses troupes, lorsqu'on craint

générale certains cas particuliers. Cela a lieu quand on trouve ailleurs des termes non pas directement opposés à ceux de la loi ou de la convention dont il s'agit, mais qui renferment des choses auxquelles, à cause de certaines circonstances, on ne saurait pour l'heure satisfaire en même tems. Voici les règles qu'il faut observer pour savoir laquelle de ces lois ou de ces conventions doit l'emporter dans un tel conflit.

I. Ce qui n'est que permis doit céder (1) à ce qui est positivement prescrit.

II. Ce que l'on doit faire en un certain tems, l'emporte sur ce que l'on peut faire en tout tems.

III. Il faut obéir à une loi (2) qui défend, pré-

---

soi-même quelque invasion, ou qu'on en a grand besoin pour quelque autre cas imprévu.

(1) Cette règle n'est véritable qu'en supposant que la permission soit générale et l'ordonnance particulière; car il est certain, au contraire, qu'une permission particulière l'emporte sur une ordonnance générale, la permission, dans ce dernier cas, formant une exception à l'ordonnance, comme, dans le premier cas, l'ordonnance resserre l'étendue de la permission. Voyez mes notes sur le grand ouvrage, liv. V, chap. XII, §. 23, note 1; et sur Grotius, liv. II, chap. XVI, §. 29, note 3.

(2) Il faut encore distinguer ici si la loi qui défend ou qui ordonne est générale ou particulière. Voyez ce j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, ch. XII, §. 23, note 3 de la nouvelle édition.

férablement à une loi qui ordonne : c'est-à-dire, que si l'on ne peut pratiquer la dernière sorte de loi du nombre de celles qui sont appelées affirmatives, sans violer la loi négative qui lui est opposée pour l'heure, il faut renvoyer l'accomplissement de la première (1) jusqu'à ce qu'elle ne se trouve plus en concurrence avec l'autre.

IV. De deux conventions ou deux lois qui ont d'ailleurs une égale force, il faut donner la préférence à celle qui est la moins générale (2).

V. Quand il se trouve du conflit entre deux devoirs dont l'un est fondé sur des raisons qui renferment un plus grand degré d'honnêteté ou

---

(1) On ne doit pas, par exemple, donner l'aumône quand on ne peut le faire sans prendre le bien d'autrui. Supposé que l'on pût avancer la gloire de Dieu en persécutant les gens pour cause de religion, il ne faudrait pas non plus se servir d'un tel moyen, qui est manifestement contraire aux défenses et de la loi naturelle et de l'Evangile. Voyez ci-dessus, chap. I, §. 22.

(2) C'est que la moins générale forme naturellement une restriction ou une exception à la plus générale, comme quand il y a deux lois, dont l'une défend aux fils de famille non émancipés de faire testament, et l'autre le permet aux fils de famille qui seront gens de guerre ou ecclésiastiques. C'est sur ce principe que les statuts particuliers d'une province ou d'une ville dérogent aux lois générales d'un royaume.

[redacted]

d'utilité que celles d'où dépend l'autre, il est juste que le premier l'emporte (1).

VI. Une convention faite sans serment, cède à une autre faite avec serment (2).

VII. Les (3) obligations imparfaites vont après les obligations parfaites.

VIII. Les lois de la reconnaissance, toutes choses d'ailleurs égales, l'emportent sur les lois de la bénéficence ou de la libéralité.

---

(1) Il vaut mieux, par exemple, rendre service au public qu'à quelque particulier; il vaut mieux cultiver les belles connaissances que de s'attacher à quelque art mécanique.

(2) Parce que celui qui promet avec serment semble vouloir s'imposer une obligation plus forte que quand il promet sans serment; mais cela n'est vrai et ne peut être vrai, dans les principes mêmes de notre auteur, qu'en supposant toutes choses d'ailleurs égales; car s'il s'agit de deux conventions directement opposées, la postérieure en date doit l'emporter, soit que la première ait été faite avec serment ou non : que si les deux conventions sont seulement différentes, la particulière a plus de force que la générale.

(3) Ainsi, il faut payer ses dettes plutôt que de faire l'aumône. Ces deux dernières règles se trouvent renfermées dans la cinquième, dont elles ne sont, comme chacun voit, que des conséquences.

FIN DU TOME PREMIER.

LES DEVOIRS
DE L'HOMME
ET
DU CITOYEN.

[redacted]

DE L'IMPRIMERIE DE PILLET AINÉ,
RUE CHRISTINE, N° 5.

[redacted]

LES DEVOIRS DE L'HOMME ET DU CITOYEN,

TELS QU'ILS LUI SONT PRESCRITS

PAR LA LOI NATURELLE;

Traduits du latin

DE S. PUFFENDORF

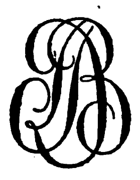
PAR J. BARBEYRAC,

AVEC TOUTES SES NOTES.

NOUVELLE ÉDITION,

Où se trouvent le Jugement de Leibnitz sur cet ouvrage, la Préface du Traducteur, et ses deux Discours sur la Permission et sur le Bénéfice des Lois.

TOME SECOND.



A PARIS,

CHEZ DELESTRE-BOULAGE,

LIBRAIRE DE L'ÉCOLE DE DROIT,

RUE DES MATHURINS SAINT-JACQUES, N° I.

1822.

[redacted]

LES DEVOIRS DE L'HOMME ET DU CITOYEN,

TELS QU'ILS LUI SONT PRESCRITS

PAR LA LOI NATURELLE.

LIVRE SECOND.

CHAPITRE PREMIER.

De l'état de nature.

§. I. Ce que c'est qu'un état moral.

Après avoir expliqué les devoirs de l'homme par rapport à autrui qui supposent quelque établissement humain, l'ordre veut que nous passions à ceux qui naissent des divers états de la vie. Or, j'entends ici par état en général (1)

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. I, §. 6 et suiv.

[redacted]

toute condition où l'on conçoit les hommes comme placés, (1) pour exercer certaines sortes d'actions, et à laquelle sont ordinairement attachés certains droits particuliers.

§. II. Combien il y a de sortes d'états.

Il y a deux sortes d'états ; savoir, l'état de nature, et les états accessoires.

L'état de nature, autant qu'on le connaît par les seules lumières de la raison, peut être envisagé de trois manières, ou par rapport à Dieu considéré comme créateur ; ou en se figurant chaque personne telle qu'elle se trouverait seule et sans le secours de ses semblables ; ou enfin selon la relation morale qu'il y a naturellement entre tous les hommes.

§. III. De l'état de nature considéré par rapport à Dieu.

Au premier égard, l'état de nature n'est au-

---

(1) Cette condition est fondée sur certaines relations morales, qui ne sont pas pour un moment, mais perpétuelles, ou de nature à pouvoir l'être, et par conséquent qui demandent une suite d'actions, ou donnent des droits non passagers. Les règles des devoirs qui naissent de là ne sont toutes qu'une application des devoirs expliqués ci-dessus à la différente situation où les hommes se trouvent moralement.

tre chose que la condition de l'homme considéré en tant que Dieu l'a fait le plus excellent de tous les animaux ; d'où il s'ensuit que l'homme doit reconnaître l'auteur de son existence, admirer ses ouvrages, lui rendre un culte digne de lui, et se conduire tout autrement que les animaux destitués de raison : de sorte que cet état est opposé à la vie et à la condition des bêtes (1).

. IV. De l'état de nature, eu égard à la triste condition de chaque personne abandonnée à elle-même en naissant.

L'état de nature, selon la seconde des idées e nous distinguons ici, est (2) la triste con- ion où l'on conçoit que serait réduit l'homme, comme il est, s'il était abandonné à lui- ne en naissant, et destitué de tout secours :s semblables (3). En ce sens, l'état de na-

---

Cette manière d'envisager l'état de nature est ici e propos, et d'ailleurs si générale, qu'elle ren- tous les devoirs des hommes, en quoi qu'ils con- n'y en ayant aucun qui ne suppose la nécessité nduire par la raison, sans laquelle on ne saurait r ni droit, ni obligation.

›yez ci-dessus liv. I, chap. III, §. 3.

n'est ici, comme l'on voit, qu'un état phy- nt notre auteur a déjà parlé au long ci-dessus ;

[redacted]

ture est ainsi appelé par opposition à une vie civilisée et rendue commode par l'industrie et par le commerce des hommes.

§. V. De l'état de nature envisagé selon la relation morale que les hommes ont naturellement ensemble.

Enfin, l'état de nature, dans le dernier sens, c'est celui où l'on conçoit les hommes en tant qu'ils n'ont ensemble d'autre relation morale que celle qui est fondée sur cette liaison simple et universelle qui résulte de la ressemblance de leur nature, indépendamment de toute convention et de tout acte humain qui en ait assujéti quelques-uns à d'autres. Sur ce pied-là, ceux que l'on dit vivre respectivement dans l'état de nature, ce sont ceux qui ne sont ni soumis à l'empire l'un de l'autre, ni dépendans d'un maître commun, et qui n'ont reçu les uns des autres ni bien ni mal. Ainsi l'état de nature est opposé, en ce sens, à l'état civil (1).

---

et c'est pourquoi je n'ai point traduit la répétition abrégée qu'il en faisait ici et plus bas, au §. 9.

(1) Ou plutôt, comme il paraît par ce que l'auteur même dit ensuite, à tout état où respectivement les uns ont droit de commander en quelque manière, et les autres sont tenus d'obéir. Par conséquent, un père, et ses enfans encore sous puissance; un maître, et ses servi-

[redacted]

§. VI. On conçoit le dernier ou par fiction, ou tel qu'il existe réellement.

Pour se former une juste idée de l'état de nature considéré au dernier égard, il faut le concevoir ou par fiction, ou tel qu'il existe véritablement (1). Le premier aurait lieu, si l'on supposait qu'au commencement du monde une multitude d'hommes eût paru tout-à-coup sur la terre, sans que l'un naquît ou dépendît en aucune manière de l'autre, comme la fable nous représente ceux qui sortirent des dents d'un serpent que Cadmus avait semées; ou si aujourd'hui toutes les sociétés du genre humain venaient à se dissoudre, en sorte que chacun de ceux qui en étaient membres se conduisît désormais comme il l'entendrait, et n'eût d'autre relation avec personne que la conformité de nature. Mais l'état de nature qui existe réellement a lieu entre ceux qui, quoique unis avec quelques autres par une société particulière, n'ont rien

---

teurs, etc., ne sont pas moins, comme tels, hors de l'état de nature en ce sens, qu'un prince et ses sujets. Au reste, c'est, comme on le voit, de l'état de nature ainsi envisagé, qu'il s'agit uniquement, selon la liaison des matières.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. II.

[redacted]

de commun ensemble que la qualité de créatures humaines, et ne se doivent rien les uns aux autres que ce qu'on peut exiger précisément en tant qu'homme. C'est ainsi que vivaient autrefois respectivement les membres de différentes familles séparées et indépendantes; et c'est sur ce pied-là que se regardent encore aujourd'hui les sociétés civiles, et les particuliers qui ne sont pas membres d'un même corps politique.

§. VII. Comment s'est formé l'état de nature, tel qu'il existe aujourd'hui.

En effet, il est certain que le genre humain ne s'est jamais trouvé tout entier dans l'état de nature dont il s'agit. Car les enfans du premier homme et de la première femme, qui, comme l'Ecriture sainte nous l'enseigne, sont la tige commune de tous les hommes, se trouvèrent en naissant soumis à un même pouvoir paternel. Mais dans la suite leurs descendans, pour peupler le monde, et pour se mettre au large avec leurs troupeaux, quittèrent la famille paternelle, et s'allèrent établir en divers endroits, de sorte que presque chaque mâle forma avec le tems une famille séparée. A mesure que le nombre de ces familles indépendantes augmentait, et qu'on se dispersait de tous côtés, les liaisons particu-

[redacted]

lières de parenté, et les sentimens d'affection qu'elles inspirent d'ordinaire, s'évanouirent insensiblement : il ne resta plus que la liaison générale d'une nature commune. Enfin, lorsque le genre humain se fut considérablement multiplié, l'expérience qu'on fit des incommodités qu'il y avait à vivre chacun en particulier, obligea ceux qui étaient voisins à se ranger peu à peu sous un même gouvernement, pour composer de petites sociétés, dont plusieurs s'étant ensuite réunies ou par un consentement mutuel, ou par un effet de la violence, en formèrent de plus grandes. Ces sortes de sociétés n'étant unies les unes avec les autres que par le lien de la nature humaine, commune à tous ceux qui les composent, sont encore aujourd'hui sans contredit dans l'état de nature, qui a ses droits, mais aussi ses inconvéniens.

§. VIII. Des droits qui sont attachés à l'état de nature.

Le principal droit de l'état de nature, c'est une entière indépendance de tout autre que de Dieu ; à cause de quoi on donne à cet état le nom de liberté naturelle, en tant que l'on y conçoit chacun comme maître de soi-même, et ne relevant de l'empire d'aucun homme, tant qu'il n'y a pas été assujéti par quelque acte humain.

[redacted]

De là vient aussi que chacun est regardé comme égal à tout autre dont il n'est ni sujet, ni maître.

L'homme ayant donc naturellement les lumières de la raison, à la faveur desquelles il peut se conduire, quiconque vit dans l'état de nature n'est point tenu de régler ses actions sur le jugement ou la volonté d'aucun autre homme; mais il peut faire tout ce qu'il veut, et qu'il juge lui-même conforme à la droite raison. Or, une inclination dominante, qui lui est commune avec tous les animaux, le porte d'une manière invincible à chercher toutes les voies imaginables de se conserver, et à éloigner au contraire tout ce qui lui paraît tendre à sa destruction: ainsi dans cet état-là, où il ne reconnaît point de supérieur, il décide lui-même en dernier ressort, si tels ou tels moyens sont propres ou non au maintien de sa vie ou de ses membres; car, quand même il prendrait conseil d'autrui, il lui est toujours libre d'examiner ce qu'on lui conseille, et de le suivre ou non, comme il le juge à propos. Bien entendu que, pour se conduire comme il faut, il ne doit jamais s'écarter des maximes de la droite raison et de la loi naturelle.

[redacted]

§. IX. Des incommodités de l'état de nature par rapport à ceux qui sont hors de toute société civile.

Mais, quelque agréablement que flatte ce privilége d'indépendance, qui est attaché à l'état de nature, il ne laisse pas d'avoir plusieurs incommodités pour ceux qui sont hors de toute société civile, soit que l'on conçoive chaque homme en particulier, vivant dans une entière solitude, et n'ayant d'autre ressource qu'en lui-même, de quoi nous (1) avons parlé ailleurs; soit que l'on considère la vie des anciens pères de famille. Car, quoique les membres de ces familles séparées et indépendantes pussent avoir un peu plus de commodités, cela n'était nullement comparable avec les avantages de la société civile, non pas tant en ce qui concerne les besoins de la vie, auxquels une famille seule aurait assez trouvé le moyen de pourvoir passablement dans un tems où les passions ne les avaient pas encore multipliés à l'infini, que par rapport à la sûreté, qui est beaucoup plus grande dans l'état civil que dans l'état de nature (2). Car, pour dire la chose en peu de

(1) Liv. I, chap. III, §. 3.

(2) L'auteur outre ici un peu les choses, en relevant

doit se contenter de son bien, et ne point envahir celui d'autrui, ni attaquer personne sans un juste sujet, d'autre côté, un homme prudent et qui a à cœur sa propre conservation, doit bien tenir tous les hommes pour amis, mais en se souvenant toujours qu'ils peuvent devenir ses ennemis, et par conséquent entretenir la paix avec tous, comme si cette paix devait bientôt se changer en guerre. Au milieu de la plus profonde paix, il est bon de penser à tout ce qui est nécessaire pour la guerre : c'est une maxime de la bonne politique.

§. XI. Comment se vident les différends entre ceux qui vivent dans l'état de nature.

Lorsqu'il survient quelque différend (1) entre ceux qui vivent dans l'état de nature, ou parce que l'un a offensé l'autre, ou parce qu'on ne s'acquitte pas de ce à quoi on s'est engagé envers quelqu'un, ou parce que l'on a quelque autre chose à démêler ensemble, il n'y a personne qui puisse prononcer là-dessus avec autorité, et contraindre celui qui a tort à faire satisfaction, ou à tenir sa parole, comme cela a lieu dans une société civile, où l'on peut implo-

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. XIII.

[redacted]

rer le secours d'un juge commun. Cependant, la loi naturelle ne permettant pas d'en venir d'abord aux armes, quelque assuré que l'on soit de la justice de sa cause (1), il faut voir auparavant s'il n'y a pas moyen de terminer le différend par quelque voie de douceur, comme par une conférence ou un accommodement à l'amiable avec sa partie, ou par un compromis absolu, qui remette entièrement la décision de l'affaire à des arbitres.

Ces arbitres doivent agir avec une entière impartialité, et ne rien donner à la faveur ni à la haine, mais prononcer uniquement selon le droit et l'équité. Delà vient qu'on ne prend pas un homme pour arbitre dans une affaire où il a lieu d'espérer, en donnant gain de cause à l'une des parties, quelque avantage ou quelque gloire qui ne lui reviendrait pas s'il prononçait en faveur de l'autre ; en un mot, toutes les fois qu'il a quelque intérêt particulier que l'une ou l'autre partie demeure victorieuse. Il ne doit pas non plus y avoir entre l'arbitre et les parties quelque convention ou quelque promesse en vertu

---

(1) Voyez sur tout ceci Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XXIII, §. 7 et suiv., comme aussi le chapitre XXIV du même livre.

[redacted]

de laquelle il soit engagé à prononcer en faveur de l'une des parties, soit qu'elle ait raison ou tort.

Lorsqu'il s'agit d'un fait dont les arbitres ne peuvent s'éclaircir ni par l'aveu commun des parties, ni par des pièces et des actes authentiques, ni par des raisons ou des indices incontestables, il faut voir s'il n'y a pas quelques témoins qui déposent là-dessus. Ces témoins sont tenus de dire exactement la vérité, et par les maximes de la loi naturelle, et par la sainteté du serment qu'on exige d'eux pour l'ordinaire. Cependant le plus sûr est de ne pas recevoir à déposition ceux qui ont envers l'une ou l'autre des parties des sentimens qui pourraient les porter à sacrifier leur conscience à la faveur, à la haine, à un désir de vengeance, à quelque autre passion violente, ou même aux liaisons étroites du sang ou de l'amitié; car tout le monde n'a pas assez de force pour résister à de telles tentations.

Quelquefois aussi les différends se terminent par l'interposition et la médiation d'amis communs, dont les soins à cet égard passent avec raison pour un des meilleurs offices, et qui mérite le plus qu'on ait tous les égards et toute la reconnaissance possible pour ceux qui veulent bien s'en mêler.

[redacted]

Au reste, dans l'état de nature chacun se fait raison lui-même, lorsque l'autre partie refuse de se soumettre à l'accommodement conclu et arrêté, ou à la sentence des arbitres; en un mot, toutes les fois que ceux qui lui doivent quelque chose ne veulent pas le satisfaire de bonne grâce.

CHAPITRE II.

Des devoirs du mariage.

§. I. Le mariage est la première des sociétés.

PARCOURONS maintenant les états accessoires, c'est-à-dire ceux où l'on se trouve en conséquence de quelque acte humain, et commençons par le mariage (1), qui est la première ébauche de société, et la pépinière du genre humain.

§. II. But légitime du désir naturel qui porte les deux sexes à s'unir ensemble.

D'abord il est certain que ce penchant naturel qui porte les deux sexes avec tant d'ardeur à

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. I.

s'unir ensemble, est un effet de la sagesse du Créateur, et un désir très-innocent en lui-même. Mais l'intention du Créateur n'est pas que l'on cherche par-là uniquement à se procurer un vain plaisir, ce qui produirait dans le monde une extrême confusion, et un fort vilain spectacle. La raison pourquoi Dieu a mis dans les hommes une si forte inclination, c'est, d'un côté, pour rendre plus doux et plus agréable le commerce des personnes mariées; de l'autre, pour les engager à faire sans répugnance les fonctions naturelles d'où dépend la propagation du genre humain, et à ne pas se rebuter pour les incommodités de la grossesse, et les embarras de l'éducation d'une famille.

De là il s'ensuit, que tout usage des parties destinées à la génération (1), dans lequel on se

---

(1) Il est certain que, comme l'union des deux sexes est absolument nécessaire pour la propagation du genre humain, cette union tend aussi et doit tendre là ordinairement. Il est certain encore qu'à cause de l'effet naturel qui, selon la destination du Créateur, résulte de la copulation d'un homme avec une femme, tout commerce charnel avec des bêtes, ou avec des personnes de même sexe, est infâme et contraire au droit naturel, aussi bien que l'action de ceux qui, de propos délibéré, se rendent eux-mêmes ineptes à la génération. Mais il

[redacted]

propose autre chose que ce que nous venons de

---

ne s'ensuit point de là que l'envie de satisfaire ce désir naturel, qui forme les aiguillons de l'amour, doive être tellement confondue avec la propagation de l'espèce que toutes les fois que la dernière fin manque, la première soit absolument illégitime. Pour ne rien dire du mariage des personnes âgées, que l'on ne saurait prouver être par lui-même absolument mauvais, il y a des personnes de l'un et de l'autre sexe qui, dans la fleur même de leur âge, sont incapables, ou par quelque accident, ou par un défaut naturel, de mettre des enfans au monde, et ne laissent pas d'ailleurs de sentir les mêmes désirs que ceux qui sont le plus propres à la multiplication. Supposé que cette incapacité soit connue, comme elle l'est quelquefois d'une manière à n'en pouvoir douter, faudra-t-il condamner de telles gens à un célibat insupportable? Il le faudrait certainement, si l'on ne pose pour principe que la satisfaction du désir dont il s'agit, aussi naturel que celui du boire et du manger, peut être innocemmeut recherchée en elle-même, et comme le premier but qu'on se propose, pourvu qu'on le fasse d'une manière qui ne nuise point à la société, et qui surtout n'empêche point la multiplication du genre humain, ni l'éducation commode et honnête des enfans. En voilà assez sur une matière si délicate. Il est facile d'ailleurs de tirer les conséquences qui naissent du principe que je viens d'établir en peu de mots. Joignez ici ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. I, §. 4, note 3 de la nouvelle édition.

[redacted]

dire, est contraire à la loi naturelle : et par conséquent qu'elle condamne non-seulement ces passions abominables qui ont pour objet des bêtes brutes, ou des personnes de même sexe, mais encore les pollutions infâmes, et les commerces charnels hors du mariage, tant ceux qui se font avec le consentemeni des deux parties, que ceux où l'on use de violence pour se satisfaire à quelque prix que ce soit.

§. III. En quel sens on est tenu de contracter mariage.

Il y a quelque obligation imposée aux hommes en matière de mariage : et cette obligation peut être considérée, ou eu égard à tout le genre humain, ou par rapport à chaque personne en particulier.

Au premier égard (1), l'obligation consiste en ce que la propagation de l'espèce ne doit pas se faire par des conjonctions vagues et licencieuses, mais selon les lois du mariage ; sans quoi il ne saurait y avoir de société humaine, ou civile, bien réglée.

(1) Notre auteur suppose ici la nécessité du mariage en général pour la propagation du genre humain, nécessité claire d'elle-même, et qu'il a assez insinuée dans le paragraphe précédent. Ainsi il ne confond point ici trois questions différentes, comme M. Otto l'en accuse.

[redacted]

Chacun néanmoins n'est tenu de se marier qu'autant qu'il le peut commodément, et que l'occasion favorable s'en présente. Pour cet effet il ne suffit pas d'être d'un âge et d'une constitution propre aux fonctions matrimoniales : il faut encore que l'on trouve un parti honnête ; que l'on ait de quoi entretenir une femme et des enfans, et que l'on soit en état de se conduire et de conduire les affaires domestiques en bon pere de famille. Lors même que tout cela se rencontre dans un homme, s'il a d'ailleurs le don de continence et qu'il croie qu'en vivant dans le célibat, il rendra plus de services au genre humain ou à l'état dont il est membre, que s'il était marié, il peut très-bien s'en dispenser, surtout s'il y a sans lui assez de gens qui se marient, pour qu'on n'ait pas à craindre qu'il manque de quoi remplacer la génération présente.

§. IV. Engagemens du mariage régulier.

Dans tout mariage il doit y avoir et il y a ordinairement une convention dont les engagemens, lorsque le mariage est (1) parfait et régulier, se réduisent aux articles suivans.

---

(1) Notre auteur suppose ici qu'il y a une sorte de mariage irrégulier, mais néanmoins innocent et légitime

[redacted]

I. Un homme qui veut se marier, et qui selon l'usage le plus conforme à la nature des deux sexes, recherche une femme en mariage, se propose manifestement d'avoir des enfans dont il soit le père et non pas des bâtards ou des enfans supposés. Ainsi la femme doit d'abord promettre à celui qui l'épouse de n'accorder l'usage de son corps à d'autre qu'à lui; et pour l'ordinaire l'homme s'engage à son tour envers la femme à n'avoir commerce avec d'autre qu'elle.

II. Rien n'est plus contraire à l'ordre de la société humaine et de la société civile, qu'une vie vagabonde où l'on n'a ni feu ni lieu; et le

---

dans l'état de nature : c'est lorsqu'un homme et une femme conviennent de s'accorder l'un à l'autre l'usage de leur corps pour un certain tems, sans s'engager à demeurer toujours ensemble; de sorte que, le terme expiré, la société finit, et les enfans qui peuvent être nés de ce commerce demeurent ou à l'homme ou à la femme, selon que le porte le contrat. On peut appeler cela *mariage à la façon des Amazones*, par allusion à l'histoire, vraie ou fausse, de ces femmes guerrières qui formaient une nation toute d'un sexe, et dont une reine, nommée Thalestris, alla trouver Alexandre-le-Grand pour lui faire elle-même la proposition d'avoir commerce l'un avec l'autre sur ce pied-là. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. I, §. 9.

[redacted]

meilleur moyen de bien élever les enfans, c'est que le père et la mère unissent leurs soins pour veiller à l'éducation de ces chers gages de leur amour qui en serrent les nœuds plus étroitement. C'est aussi un grand plaisir pour des gens mariés, bien assortis, que d'être toujours ensemble, et par là en même tems le mari peut être plus assuré de la chasteté de sa femme que si elle ne demeurait pas avec lui. La femme doit donc s'engager encore à être toujours auprès de celui qu'elle épouse, à vivre avec lui dans une société très-étroite et à ne faire avec lui qu'une seule et même famille : engagement qui renferme une promesse tacite de se conduire l'un envers l'autre d'une manière conforme à la nature et au but de cette société.

III. Enfin, à considérer la constitution naturelle des deux sexes, il est très-convenable que, dans le mariage, la condition de l'homme soit un peu plus avantageuse que celle de la femme, et l'homme étant d'ailleurs, comme nous l'avons dit, celui qui forme la famille où la femme entre, en devient par-là le chef. D'où il s'ensuit que la femme est soumise à la direction du mari en tout ce qui concerne les affaires du mariage et de la famille. Ainsi c'est au mari à régler le domicile, et non pas à la femme. Celle-ci ne peut pas non

[redacted]

plus voyager sans la permission de son mari, ni faire lit à part sans son consentement. Mais il n'est pas de l'essence du mariage que l'autorité du mari renferme le droit de vie et de mort, ou le pouvoir d'infliger à sa femme quelque châtiment considérable, ni celui de disposer absolument de tous ses biens. Tout cela dépend des conventions particulières des mariés, ou des réglemens que les lois civiles font là-dessus.

§. V. De la polygamie.

Il est manifestement contraire à la loi naturelle qu'une femme ait commerce en même tems avec plusieurs hommes. Mais la polygamie, qui consiste en ce qu'un homme a deux ou plusieurs femmes à la fois, a été en usage parmi plusieurs peuples et même chez les anciens Juifs. Cependant, mis à part même l'institution primitive du mariage, telle que nous la trouvons dans l'Ecriture sainte, la raison seule fait voir que le mariage d'un avec une est infiniment plus honnête et plus avantageux; comme il paraît aussi par l'expérience de tant de siècles qui se sont écoulés depuis que le christianisme est établi dans le monde.

§. VI. Du divorce.

La nature même d'une union aussi étroite que

[redacted]

celle du mariage nous donne lieu de penser que (1) cette société doit être perpétuelle et ne finir que par la mort de l'un ou de l'autre des mariés, à moins que les articles essentiels du contrat de mariage n'aient été violés par l'adultère (2) ou par une désertion malicieuse. Bien

---

(1) Tout ce que demandent la nature et le but du mariage, indépendamment des règlemens de quelque loi positive, ou d'un engagement particulier des mariés, c'est que cette société dure autant que le demande l'éducation des enfans. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. I, §. 20, note 3 de la nouvelle édition.

(2) Ce sont là les principales raisons; mais il peut y en avoir d'autres aussi contraires à l'intention des contractans et au but de cette société, comme si un mari a voulu empoisonner sa femme, ou une femme son mari; s'il y a une incompatibilité absolue d'humeurs, etc. Voyez le même chapitre du grand ouvrage, §. 22. Au reste, il en est du divorce et de la polygamie comme de quelques autres choses qui, quoiqu'elles ne soient pas absolument mauvaises de leur nature, demandent beaucoup de circonspection dans leur usage, parce qu'on en abuse facilement. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. I, §. 24, note 3 de la nouvelle édition, et sur Grotius, liv. II, chap. V, §. 9, note 10. Comme d'ailleurs elles seront toujours apparemment défendues, ainsi qu'elles le sont aujourd'hui

[redacted]

entendu qu'en ce cas-là il n'y a que la partie lésée qui soit dégagée du lien du mariage ; car, si elle veut se réconcilier avec l'autre, celle-ci doit demeurer et recevoir avec reconnaissance le pardon qu'elle n'a pas mérité.

Pour ce qui est de la contrariété ou de l'incompatibilité d'humeurs qui ne va pas jusqu'à produire le même effet que la désertion malicieuse, on ne fait parmi les chrétiens qu'ordonner une séparation de corps et de biens, sans permettre à aucune des parties de se remarier avec quelque autre ; ce qui est ainsi établi, entre autres raisons, pour empêcher que la facilité du divorce n'entretienne la mauvaise humeur et le mauvais ménage d'un mari ou d'une femme, et afin au contraire que, toute espérance d'une séparation entière étant ôtée, cela les engage à être complaisans l'un envers l'autre, et à se supporter mutuellement.

§. VII. Des obstacles, tant physiques que moraux, qui rendent nul un mariage.

Par le droit naturel tout seul et indépendamment des droits civils, il est permis à chacun

---

parmi les chrétiens, ces sortes de questions peuvent être regardées comme purement spéculatives, et ne méritent pas qu'on s'échauffe là-dessus.

[redacted]

de se marier avec toute autre personne qui le veut, à moins qu'un obstacle physique ne s'y oppose, c'est-à-dire, qu'on ne soit (1) d'un âge ou d'une constitution qui mette hors d'état de vaquer aux fonctions matrimoniales ; ou qu'il n'y ait quelque obstacle moral qui rende nuls les engagemens où l'on pourrait entrer avec certaines personnes, comme par exemple (2), si l'homme ou la femme sont déjà mariés avec quelque autre.

§. VIII. Des degrés défendus tant d'affinité que de parenté.

On tient aussi pour un obstacle moral la trop grande proximité de sang ou d'alliance. Sur ce pied-là, le mariage entre ascendans et descendans à l'infini passe pour criminel selon les maximes (3) même du droit naturel. La loi divine de

---

(1) Tels sont les garçons et les filles avant l'âge de puberté, les eunuques, ceux ou celles qui ont une certaine conformation vicieuse des organes, etc. Il n'en est pas de même des personnes stériles, ou qui sont dans un âge trop avancé pour pouvoir espérer de la lignée. Voyez la note sur le paragraphe 2 de ce chapitre.

(2) En supposant, à l'égard de l'homme, que la polygamie soit défendue par des lois.

(3) Voyez ce que j'ai dit sur le gros ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. I, §. 32, note 2 de la nouvelle édition.

[redacted]

Moïse, les lois des peuples civilisés, l'usage constant du christianisme font aussi regarder avec horreur le mariage entre (1) frère et sœur, ou avec une tante paternelle ou maternelle ; et, dans les degrés d'affinité, le mariage avec une (2) belle-mère ou avec une belle-fille. En plusieurs pays même les lois civiles défendent quelques autres degrés collatéraux plus éloignés, pour mettre une plus forte barrière à ceux dont nous venons de parler.

§. IX. Des formalités du mariage qui sont prescrites par les lois civiles.

Au reste, comme les lois de chaque pays or-

---

(1) Dieu lui-même ayant rendu nécessaires, au commencement du monde, les mariages entre frère et sœur, on ne saurait les regarder comme absolument mauvais de leur nature, sans changer l'essence du droit naturel, et sans choquer les perfections divines. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. I, §. 34, notes 1 et 3 de la nouvelle édition. A plus forte raison, tous les autres degrés plus éloignés n'ont-ils rien qui rende le mariage essentiellement illicite. Si les lois défendent les mariages en quelques-uns de ces degrés, c'est pour des inconvéniens qui ne suivent pas nécessairement de la nature même des choses.

(2) Tant la femme d'un père (*Noverca*) que l'épouse du père d'une femme (*Socrus*).

donnent en matière d'autres contrats certaines formalités dont l'omission suffit pour les annuler devant les tribunaux civils, il en est de même du mariage, par rapport auquel l'ordre et la bienséance concourent à demander qu'on les observe. Encore donc que ces formalités ne soient pas fondées sur le droit naturel, leur défaut rend nul sans contredit le mariage des personnes qui vivent dans les lieux où elles sont prescrites, ou empêche du moins qu'une copulation faite même avec foi de mariage n'ait les effets civils (1) d'un mariage légitime.

§. X. Devoirs mutuels des personnes mariées.

Le devoir d'un mari consiste en ce qu'il est tenu d'aimer sa femme, de la nourrir et entretenir, de la conduire et de lui servir d'appui et de défense. La femme, de son côté, doit aimer son mari, l'honorer, l'aider non-seulement à mettre au monde des enfans et à les élever, mais encore à prendre soin des affaires domestiques. Le but d'une si étroite union demande de part et d'autre que les personnes mariées ensemble partagent

(1) Par exemple, que les enfans nés d'une telle copulation n'aient pas les mêmes droits que les autres sur les biens du père, etc.

[redacted]

les biens et les maux qui leur arrivent ; qu'elles se consolent et se soulagent réciproquement dans les afflictions ; qu'elles s'accommodent sagement à l'humeur l'une de l'autre, et qu'elles aient une condescendance mutuelle, pour prévenir tout ce qui pourrait troubler la paix de la maison : en sorte pourtant que la femme doit être plus souple et avoir plus de déférence pour son mari, comme lui étant inférieure en quelque manière.

CHAPITRE III.

Des devoirs réciproques d'un père et d'une mère, et de leurs enfans.

§. I. Le pouvoir paternel est la plus ancienne et la plus sacrée autorité humaine, et le fondement du second état accessoire.

Du mariage sortent les enfans qui doivent reconnaître leur père et leur mère comme leurs supérieurs et se conformer avec respect à leur volonté (1). C'est la plus ancienne et la plus sacrée autorité qui se trouve parmi les hommes.

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, ch. II.

§. II. Fondement du pouvoir paternel.

Ce pouvoir paternel est fondé sur deux raisons; car : I. La loi naturelle, par cela même qu'elle prescrit la sociabilité, ordonne aux pères et aux mères d'avoir soin de leurs enfans, sans quoi la société ne saurait absolument subsister; et même, pour les engager plus fortement à la pratique d'un devoir si nécessaire, la nature leur a inspiré une tendresse extrême pour ces fruits de leur union. Or le moyen qu'un père et une mère travaillent comme il faut à la conservation et au bien de leurs enfans, s'ils n'ont le pouvoir de diriger leurs actions dans un âge où ils ne sont pas encore capables de se conduire et de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins, ni de connaître seulement leurs intérêts ?

II. De plus il y a ici un consentement tacite des enfans (1) ; car on a lieu de présumer que si un enfant avait en venant au monde l'usage de la raison, et qu'il pût considérer que, sans le soin de ses parens et sans l'autorité que ce soin demande, il périra infailliblement, il se soumettrait volon-

(1) Cette supposition est également mal fondée et superflue. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, ch. II, §. 4, notes 1 et 2.

[redacted]

tiers à leur direction, à la charge que de leur côté ils s'engageassent à lui donner une bonne éducation. Ainsi un père et une mère commencent à être revêtus actuellement du pouvoir paternel, lorsqu'ils entreprennent de nourrir et d'élever les enfans nés de leur union, pour faire, autant qu'en eux est, qu'ils soient un jour utiles à la société humaine dont ils sont membres.

§. III. Lequel des deux, du père ou de la mère, a plus d'autorité sur les enfans.

Le père et la mère concourent également à la production de leurs enfans, et par conséquent, à raisonner en physicien, les enfans ne sont pas plus à l'un qu'à l'autre. Mais on demande si de-là il s'ensuit que l'autorité du père et de la mère soit égale?

Pour traiter comme il faut cette question, il y a divers cas à distinguer. Je dis donc que les enfans nés hors du mariage appartiennent premièrement et originairement à la mère, parce qu'en ce cas-là il n'y a que la (1) mère qui puisse

---

(1) Cela n'a pas toujours lieu, hormis que la mère ne se prostitue à tous venans. On peut quelquefois être aussi assuré du père d'un enfant né hors du mariage, que du père de ceux qui naissent d'une femme mariée. En ce

[redacted]

savoir qui est le père de son enfant. Ceux aussi qui vivent dans l'état de nature ou purement et simplement, ou en tant qu'ils sont au-dessus des lois civiles, peuvent convenir ensemble, en se mariant, que les enfans dépendront de la mère plus que du père.

Mais dans les sociétés civiles, qui ont été formées par des hommes, et non pas par des femmes, comme le mari est le chef de la famille qu'il a formée, le contrat de mariage commençant par lui ordinairement, il a aussi plus d'autorité sur les enfans que n'en a la femme, de manière que, quoique les enfans doivent sans contredit honorer leur mère et lui témoigner leur reconnaissance des bienfaits qu'ils en ont reçus, ils ne sont pourtant pas tenus de lui obéir, lorsque le père leur commande le contraire en matière de choses où il n'y a rien d'injuste. Mais lorsque le père vient à mourir, la mère hérite de tout le le pouvoir paternel, du moins envers les enfans qui sont encore en bas âge. Que si elle se remarie, et que le second mari se charge de l'éduca-

---

cas-là, comme les devoirs du père et de la mère sont les mêmes, chacun doit avoir autant d'autorité qu'en demande sa part de l'éducation; et l'un, au défaut de l'autre, est chargé du tout.

[redacted]

tion des enfans du premier lit, ils lui doivent la même obéissance qu'à leur propre père : ce qui a lieu aussi lorsqu'un enfant exposé ou un orphelin a été élevé charitablement par quelqu'un qui lui a tenu lieu de père.

§. IV. Juste étendue du pouvoir paternel, considéré comme tel.

Voyons maintenant quelles sont les justes bornes du pouvoir des pères et des mères sur leurs enfans. Ici il faut distinguer entre le pouvoir d'un père considéré précisément comme père, et celui qu'il a en tant que chef de famille, comme aussi entre les pères de famille qui vivent dans l'indépendance de l'état de nature et ceux qui sont membres de quelque société civile.

Un père, comme tel, étant mis par la nature même dans une obligation indispensable de bien élever ses enfans pour les rendre utiles à la société humaine, jusqu'à ce qu'ils soient en état de se conduire eux-mêmes, son pouvoir doit être aussi étendu qu'il est nécessaire pour cette fin, et pas davantage. Ainsi il ne lui donne pas droit de défaire un enfant encore dans le sein de sa mère ni de le tuer ou de l'exposer après qu'il est venu au monde ; car, quoiqu'un enfant soit formé de la substance de son père et de sa mère,

[redacted]

il est homme aussi bien qu'eux, et tous les droits de la nature humaine lui sont communiqués avec la naissance, de telle sorte que ses parens même peuvent lui faire du tort en agissant avec lui d'une certaine manière. Le pouvoir paternel ne renferme pas non plus par lui-même le droit de vie et de mort, mais seulement le droit d'infliger des châtimens modérés à un enfant qui a commis quelques fautes, et qui, dans cet âge tendre où l'autorité du père s'exerce avec le plus d'étendue, n'est guère capable de faire des choses si criminelles qu'elles méritent la mort. Mais si un enfant s'obstine à être rebelle, en sorte qu'on ait lieu de le croire incorrigible, le père peut le chasser de sa famille et le deshériter pleinement.

§. V. Du pouvoir paternel par rapport au tems de l'enfance.

Pour connaître plus particulièrement l'étendue du pouvoir paternel considéré en lui-même, il faut distinguer les tems et les âges, dont la diversité demande que les pères et les mères agissent avec leurs enfans d'une manière différente.

Les enfans en bas âge n'étant pas encore capables de faire usage de leur raison, toutes leurs actions généralement sont soumises à la direction de leurs père et mère. Que si pendant ce tems-là

[redacted]

il survient d'ailleurs quelques biens à un enfant, soit par donation ou autrement, ils lui sont acquis à la vérité et ils lui appartiennent dès-lors; mais le père doit les accepter pour lui et les administrer en son nom, moyennant quoi il est juste qu'il en ait l'usufruit jusqu'à ce que son enfant soit capable de gouverner lui-même ses affaires. Pour ce qui est des profits que fait un enfant par son travail ou son industrie, le père peut se les approprier en dédommagement des dépenses qu'il est obligé de faire pour sa nourriture et pour son éducation.

§. VI. Du pouvoir sur les enfans en âge d'hommes faits.

Lorsqu'un enfant est venu en âge d'homme fait, la maturité de son jugement ne le dispense pas de suivre la volonté de son père, comme d'une personne plus prudente, et dont l'autorité naturelle tend à diriger la conduite de ses enfans, autant qu'il le peut, même dans l'adolescence. Que si l'enfant veut être entretenu des biens de son père, et en hériter un jour, il faut nécessairement qu'il s'accommode aux intérêts et à la constitution de la famille paternelle dont le père a sans contredit la direction.

[redacted]

§. VII. Du pouvoir des pères en tant que chefs de famille, et cela selon la différence de l'état de nature et de l'état civil.

Dans l'indépendance de l'état de nature, les pères en tant que chefs de famille, étaient comme princes chacun chez soi. Ainsi, tant que les enfans demeuraient dans la famille (1), ils devaient obéir à leur père comme à celui qui avait en main le pouvoir souverain de cette petite société.

Mais lorsque les pères de famille furent devenus membres de quelque société civile, cet empire domestique, aussi bien que les autres droits de l'état de nature, furent réduits à certaines bornes plus ou moins étroites, selon que le demandait l'ordre et la constitution du gouvernement. En quelques pays, les pères de famille conservèrent le droit de vie et (2) de mort sur leurs enfans, mais on les en dépouilla en d'au-

(1) Il y avait là-dessus un consentement ou exprès ou tacite des enfans. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. II, §. 10, note 2.

(2) Mais étendu fort au-delà de ses justes bornes, comme on sait que cela eut lieu surtout chez les Romains pendant fort long-tems, et sur des principes qui n'avaient aucun fondement dans la raison et l'équité naturelle.

[redacted]

tres endroits, et cela ou pour empêcher qu'ils en abusassent d'une manière préjudiciable au bien public ou qui tournât à l'oppression des enfans, ou de peur que des crimes funestes à la société civile ne demeurassent impunis par l'indulgence des pères, ou enfin pour épargner à un père la triste nécessité de prononcer lui-même la sentence de mort contre de si chers coupables.

§. VIII. Si un enfant peut sortir de la famille ou se marier sans le consentement de son père.

Un père ne doit pas, sans de très-fortes raisons, chasser son enfant de sa famille, tant qu'il a encore besoin d'éducation et qu'il n'est pas en état de pourvoir lui-même à ses besoins. L'enfant, d'autre côté, ne doit pas sortir de la famille sans le consentement de son père (1). Or les enfans sortent ordinairement de la famille par le mariage; et il importe beaucoup à un père et à une mère que leur enfant ne se conduise pas uniquement à sa fantaisie dans une affaire de cette importance,

(1) A moins que le père, par l'effet d'une humeur bourrue ou capricieuse, ne refuse son consentement à un enfant qui a de bonnes raisons de sortir de la famille pour se marier convenablement et avantageusement, ou pour quelque autre juste sujet.

où il s'agit de choisir une personne avec qui il aura à passer ses jours et qui doit leur donner des petits-fils. Il est donc sans contredit du devoir d'un enfant de ne se marier qu'avec l'approbation de son père et de sa mère. Mais s'il s'est actuellement marié malgré ses parens, ce défaut ne rend point le mariage nul par le droit naturel, surtout lorsque l'enfant ne prétend pas être à charge à la famille paternelle, et que d'ailleurs le parti n'est nullement déshonnête. De sorte que si, en certains endroits, ces sortes de mariage sont regardés comme invalides ou illégitimes, cela vient uniquement des lois civiles qui les défendent sur peine de nullité.

§. IX. De l'obligation où sont les enfans émancipés envers leur père et leur mère.

Du moment qu'un enfant est tout-à-fait hors de la famille paternelle, et qu'il est entré dans une autre, ou qu'il est devenu lui-même chef de famille, il n'est plus soumis à la juridiction de ses parens; mais il n'en doit pas moins avoir pour eux, tout le reste de sa vie, des sentimens d'affection et de respect, dont le fondement subsiste toujours, en quelque état qu'il se trouve; car il y est engagé par la reconnaissance des bienfaits qu'il a reçus de son père et de sa mère,

[redacted]

et qui sont tels, que, selon l'opinion commune de tout le monde, on ne saurait jamais, ou du-moins que très-rarement, y répondre d'une manière proportionnée à leur excellence. Or ces obligations ne consistent pas seulement en ce qu'un enfant est redevable à son père et à sa mère de la vie, qui est le plus grand des biens naturels et le fondement de tous les autres, mais encore en ce qu'il leur doit l'éducation qui leur a coûté bien des soins et de la dépense, et par laquelle ils ont été formés à une vie raisonnable et sociable ; outre que souvent les pères et les mères amassent du bien pour laisser à leurs enfans de quoi vivre à leur aise et dans l'abondance.

§. X. En quels cas un père peut céder ses droits et ses obligations à une autre personne.

Au reste, quoique l'éducation soit le principal fondement du pouvoir paternel, et un devoir indispensable que la nature impose aux pères et aux mères, cela n'empêche pas qu'on ne puisse par nécessité, ou pour un plus grand avantage de ses enfans, confier à quelque autre qui en soit capable, le soin de leur éducation : bien entendu qu'on ne se repose pas entièrement sur cette personne, et que l'on voie de tems en tems si

[redacted]

elle s'acquitte comme il faut d'un emploi si important.

Un père peut aussi donner son enfant à un honnête homme qui souhaite de l'adopter, si c'est pour l'avantage de l'enfant même.

Bien plus, il est permis à un père, lorsqu'il ne sait comment pourvoir d'une autre manière à la subsistance de ses enfans, de les mettre pour ainsi dire en gage, ou de les vendre même, pour être réduits à un esclavage supportable, du moins à condition que celui qui les achète sera tenu de les rendre lorsque le père aura le moyen de payer, ou que quelqu'un de leurs parens voudra bien les racheter.

§. XI. Devoirs des pères et des mères.

Pour rassembler maintenant les devoirs mutuels des pères et mères et de leurs enfans, voici en quoi ils consistent principalement.

Un père et une mère doivent nourrir et entretenir leurs enfans aussi commodément qu'il leur est possible. Ils doivent former le corps et l'esprit de ces jeunes créatures par une bonne éducation qui les mette en état d'être utiles à la société humaine en général et à l'état en particulier; qui les rende sages, prudens, et de bonnes mœurs. Ils doivent leur faire embrasser de bonne

[redacted]

heure une profession honnête et convenable; établir et pousser leur fortune autant qu'ils en ont le moyen et qu'ils le peuvent raisonnablement.

§. XII. Devoirs des enfans.

Les enfans, de leur côté, sont tenus d'honorer leur père et leur mère, non-seulement par des démonstrations extérieures de respect, mais beaucoup plus encore par des sentimens intérieurs de vénération, comme ceux de qui ils tiennent le jour, et à qui ils ont d'ailleurs de si grandes obligations. Ils doivent leur obéir, leur rendre tous les services dont ils sont capables, surtout lorsqu'ils se trouvent dans la disette ou avancés en âge; n'entreprendre rien de considérable sans les avoir consultés; enfin supporter patiemment leur mauvaise humeur et les défauts auxquels ils peuvent être sujets (1).

---

(1) Sans les approuver néanmoins, et plus encore sans les imiter, non plus que les erreurs où ils peuvent être, principalement sur des matières importantes, comme celles qui se rapportent à la religion et à la morale. Ici, au contraire, les enfans doivent bien prendre garde à ne pas se laisser imperceptiblement séduire par l'autorité de leurs parens.

[redacted]

CHAPITRE IV.

Des devoirs réciproques d'un maître et de ses serviteurs ou ses esclaves.

§. I. Origine de la condition des serviteurs et des esclaves, qui est le troisième état accessoire.

Lorsque le genre humain eut commencé à se multiplier, et qu'on eût reconnu la commodité qu'il y avait à se décharger sur autrui de la peine et des soins que demandent la plupart des affaires domestiques (1), l'usage d'avoir des serviteurs qui devinssent membres de la famille s'introduisit de bonne heure.

Il y a beaucoup d'apparence que ce fut d'abord la pauvreté ou un sentiment de faiblesse et d'incapacité naturelle qui obligea ceux qui ne se sentaient pas en état de subsister par eux-mêmes, à se mettre volontairement au service d'autrui pour le reste de leurs jours, à condition que le maître chez qui ils entraient leur fournirait la nourriture et les autres choses nécessaires à la

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, ch. III.

vie. Mais dans la suite, les guerres s'étant multipliées de tous côtés, on établit parmi la plupart des peuples que les prisonniers de guerre, à qui l'on voudrait donner la vie, seraient esclaves à perpétuité, avec tous les enfans qui naîtraient d'eux désormais. Cet esclavage est aujourd'hui aboli parmi plusieurs nations, où l'on ne se sert que de mercenaires à tems pour toutes les affaires domestiques.

§. II. Des mercenaires à tems.

Le pouvoir des maîtres et les devoirs réciproques de ceux qui servent et de ceux qui se font servir, sont différens selon (1) les divers degrés de servitude.

Un mercenaire à tems, que nous appelons aujourd'hui valet ou domestique (2), doit s'ac-

---

(1) Voyez Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. V, §. 30.

(2) Ceci se rapporte au contrat particulier de louage, quoique toute servitude, grande ou petite, à prendre ce mot dans la plus grande généralité, soit fondée sur quelque convention, expresse ou tacite, hormis les cas où les lois assujétissent ainsi quelqu'un à un autre pour cause de dettes ou de crime. Il suffit néanmoins, pour le but de notre auteur, que les mercenaires, même à tems, soient en quelque façon membres de la famille pendant tout le tems que le contrat de louage dure.

[redacted]

quitter fidèlement du travail et du service auquel il s'est engagé en se louant à son maître, et celui-ci, d'autre part, est tenu de payer exactement le salaire qu'il a promis au valet. De plus, comme dans un tel contrat, la condition du maître est plus avantageuse que celle du domestique, le domestique doit avoir du respect pour son maître, selon le rang que celui-ci tient dans le monde ; et lorsque par malice ou par pure négligence (1) il s'acquitte mal de sa tâche, le maître peut le (2) châtier avec modération, mais non pas lui infliger une punition corporelle un peu considérable, moins encore le faire mourir de sa pure autorité.

§. III. Des serviteurs perpétuels.

Pour ce qui est des serviteurs perpétuels qui se sont engagés de leur pur mouvement, le maître doit les nourrir et leur fournir toutes les autres choses nécessaires à la vie. Eux, de leur côté, doivent le servir tout le reste de leurs jours, faire

---

(1) Ou qu'il fait quelque désordre, ou commet quelque insolence, ou cause du dommage à son maître. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. III, §. 4, note 2 de la nouvelle édition.

(2) Ou le chasser, s'il veut, et que le cas le mérite.

tout (1) ce qu'il leur commande et lui rendre un compte fidèle de tout ce qui provient de leur travail. Il faut cependant que le maître ait égard à leurs forces et à leur adresse naturelle, pour ne pas exiger d'eux, avec une sévérité inhumaine, des travaux qu'ils ne sauraient supporter. Pourvu qu'il se tienne à cet égard dans de justes bornes, il peut les châtier non-seulement lorsqu'ils sont négligens ou paresseux, mais encore lorsqu'ils se comportent d'une manière à déshonorer ou troubler la famille dont ils sont membres. Il n'est pourtant pas permis au maître de les vendre sans leur propre consentement ; car ils se sont engagés à le servir lui seul et non pas tout autre qu'il lui plairait, et il ne leur est pas indifférent qui ils servent. Quand ils viennent à commettre quelque crime énorme, si c'est contre une personne qui n'est pas de la famille, le maître (2) peut les chasser ; mais si c'est contre

---

(1) Bien entendu qu'il n'y ait rien de mauvais ni d'injuste ; ce qui se sous-entend toujours en matière de l'obéissance que les inférieurs doivent à leurs supérieurs.

(2) Il le doit aussi, pour ne pas se faire regarder comme fauteur et protecteur de l'injustice. Que si l'offensé, à qui il livre par-là en quelque manière l'offenseur, ne peut pas ou ne veut pas tirer satisfaction de

[redacted]

quelqu'un de la famille, il est en droit de les punir jusqu'à leur ôter la vie, lorsque lui et eux vivent dans l'indépendance de l'état de nature; car, dans une société civile, la punition des membres même d'une famille appartient au magistrat.

§. IV. Des esclaves.

A l'égard des esclaves faits par droit de guerre, on sait que la plupart des maîtres les traitaient autrefois fort rudement, par un reste de sentimens d'ennemi, et parce que la plus grande rigueur paraissait excusable lorsqu'on l'exerçait sur des gens de la part de qui on avait couru risqué d'être dépouillé de ses biens et de sa vie. Mais il est certain que, du moment qu'il y a entre le vainqueur et le vaincu une (1) convention ou expresse, ou tacite, par laquelle celui-ci

---

l'injure, il peut lui-même, s'il le juge à propos, la punir et en qualité de chef de famille, et par le droit que chacun a dans la liberté naturelle, quoique notre auteur nie mal à propos ce droit commun. Il en est de même, à plus forte raison, lorsque le crime offense le maître, ou quelqu'un de la famille, à moins que le maître n'aime mieux alors chasser l'esclave.

(1) Qu'il faut toujours supposer ici. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. III, §. 6, avec mes notes de la nouvelle édition.

entre dans la famille, et l'autre l'y reçoit pour membre, les deux ennemis sont censés s'être réconciliés entièrement. Ainsi, l'état de guerre ne subsistant plus, le maître ne peut désormais faire du tort à l'esclave, en lui refusant les choses nécessaires à la vie, ou en le maltraitant sans sujet; et à plus forte raison en le faisant mourir sans qu'il ait commis quelque crime énorme qui le mérite.

§. V. Si l'on peut regarder un esclave comme faisant partie de nos biens.

La personne même de ces esclaves faits par droit de guerre, comme aussi de ceux que l'on achetait, était censée, selon l'usage commun, appartenir en propre au maître (1), en sorte

(1) Ce droit d'aliéner ne suit pas nécessairement de la nature de l'esclavage, même de celui où l'on entre par droit de guerre; mais, dans les lieux où la chose était ainsi établie, les esclaves étaient par-là censés traiter sur ce pied-là avec le maître sous la puissance duquel ils se mettaient; bien entendu que quand le maître voudrait se défaire d'eux, il eût les ménagemens d'équité et d'humanité dont notre auteur parle, et qui étaient tacitement stipulés par le contrat. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VI, chap. III, §. 7, note 1 de la nouvelle édition.

[redacted]

qu'il pouvait les aliéner en faveur de qui bon lui semblait, et en trafiquer tout de même que de ses autres biens. Les droits sacrés de l'humanité engagent pourtant un maître à n'oublier jamais que son esclave est homme aussi bien que lui, et par conséquent à ne pas en user à son égard comme il fait en disposant de ses autres biens, qu'il consume et détruit à sa fantaisie. Lors aussi qu'on veut vendre un esclave, ou s'en défaire de quelque autre manière, il ne faut pas, de gaîté de cœur ou sans qu'il l'ait mérité, le faire passer sous la puissance de quelque maître, chez qui l'on ait lieu de croire qu'il sera traité inhumainement.

§. VI. De la condition des enfans qui naissent d'une personne esclave.

Enfin, c'est aussi l'usage des pays où l'esclavage est établi, que les enfans qui naissent de père et de mère esclaves, ou seulement d'une mère esclave, se trouvent réduits en venant au monde à la même condition, en sorte que l'enfant appartient toujours à celui qui est maître de la mère. Et voici les raisons sur quoi l'on fonde ce droit. La personne même de l'esclave appartenant à son maître, il est juste que le fruit qui en provient lui appartienne aussi; d'autant plus

que l'enfant ne serait pas au monde si le maître avait voulu user du droit que la guerre lui donnait de faire mourir la mère. D'ailleurs, la mère n'ayant rien en propre, ses enfans ne peuvent être nourris et entretenus que des biens du maître, qui leur fournit les choses nécessaires à la vie long-tems avant qu'ils soient en état de le servir. Le prix du travail qu'ils font ensuite lorsqu'ils sont devenus grands, ne va guère, du moins dans les premières années, beaucoup au-delà de la valeur de ce qu'il en coûte au maître pour leur entretien (1). Ainsi il ne sauraient se

---

(1) Ajoutez à cela qu'un père et une mère, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, peuvent vendre leurs enfans, lorsqu'ils n'ont pas d'autre moyen de pourvoir à leur subsistance; d'où il s'ensuit, par la même raison, que, quand ils sont eux-mêmes esclaves, et qu'ils n'ont rien en propre par conséquent, ils peuvent assujétir les enfans qui leur naissent à la même condition. D'ailleurs, il y a ici encore un consentement tacite des enfans mêmes; car s'ils voulaient rentrer dans les droits de la liberté naturelle, ils devaient le déclarer et en chercher les moyens, du moment qu'ils sont venus à l'âge de discrétion; de sorte que, ne l'ayant pas fait, ils sont censés avoir eux-mêmes consenti de demeurer dans l'esclavage; et on a d'autant plus lieu de présumer un tel consentement, qu'ils ne pourraient légimement prétendre à la liberté, avant que d'avoir dé-

soustraire à l'esclavage sans le consentement du maître de leur mère. Il est clair néanmoins que ces enfans d'une personne esclave étant réduits à la servitude par le malheur de leur naissance, et sans qu'il y ait de leur faute, il n'y a point de prétexte plausible qui puisse autoriser le maître à les traiter plus rudement que des mercenaires perpétuels.

CHAPITRE V.

Des motifs qui ont porté les hommes à former des sociétés civiles.

§. I. De la société civile, qui est le quatrième et le plus considérable des états accessoires.

Il semble qu'il n'y a point de commodités ni d'agrémens que l'on ne puisse trouver dans la

dommagé le maître de leur mère de ce qu'il lui en coûte pour leur entretien, dédommagement prescrit par une des lois les plus évidentes du droit naturel, et dont néanmoins, comme le remarque notre auteur après Grotius, ils ne sauraient guère s'acquitter jamais, ou du moins qu'en un fort long espace de tems. Du reste, quoique les hommes soient libres de leur nature, cela n'empêche

pratique des devoirs dont nous avons traité jusqu'ici ; et dans les trois états accessoires dont nous venons d'expliquer la nature et les engagemens réciproques. Cependant les hommes, ne se contentant pas de ces petites sociétés, presque aussi anciennes que le genre humain, formèrent dans la suite des corps politiques, ou des sociétés civiles, auxquelles on donne le nom d'état (1) par excellence, et dont il nous reste à parler présentement.

Il faut donc rechercher ici d'abord ce qui (2) peut avoir porté les hommes, auparavant dispersés en familles séparées et indépendantes les

---

pas qu'ils ne puissent, même en venant au monde, être réduits à l'esclavage par quelque acte humain à qui l'on a donné cette force. Les hommes sont aussi naturellement indépendans de toute autorité civile, et cependant les enfans nés des citoyens d'un état naissent sujets de cet état.

(1) *Civitas*, dit notre auteur, et cela est de la bonne latinité ; mais notre mot français *cité*, qui y répond, n'est plus d'usage en ce sens : celui d'*état* vient manifestement de *status*, parce que la société civile est l'état public de ceux qui la composent ; et c'est pourquoi les jurisconsultes romains définissent leur droit public *jus, quod ad statum rei romanæ spectat.*, Digest., lib. I, tit. I, leg. I, §. 2.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, ch. I.

unes des autres, à se joindre plusieurs ensemble sous un même gouvernement, pour composer un état; car cela nous mènera à connaître distinctement la nature et l'étendue des devoirs de la vie civile, ou de ce que les hommes se doivent les uns aux autres en tant que membres d'un même corps politique.

§. II. De cela seul que l'homme a du penchant pour la société, il ne s'ensuit pas qu'il se porte naturellement à former des sociétés civiles.

La plupart des savans cherchent la raison de cet établissement salutaire dans un penchant naturel de l'homme pour la société civile, où il trouve, disent-ils, de si grands charmes, qu'il ne veut ni ne peut vivre sans quelque chose de semblable. Mais l'homme étant un animal qui, sans contredit, s'aime lui-même et ses propres intérêts préférablement à toute autre chose, il faut que ceux qui entrent de leur pur mouvement dans une société civile se proposent quelque avantage qu'ils ne trouveraient pas dans l'indépendance de l'état de nature. J'avoue que l'homme serait le plus misérable de tous les animaux s'il vivait hors de tout commerce avec ses semblables; mais les sociétés primitives dont nous avons parlé, et la pratique des devoirs de l'hu-

manité, ou de ceux qui sont fondés sur quelque convention, lui procureraient abondamment de quoi satisfaire à ses besoins et à ses désirs naturels : ainsi, de cela seul que l'homme est fait pour la société, et qu'il la recherche naturellement, il ne s'ensuit pas que la nature par elle-même le porte précisément à former des sociétés civiles.

§. III. Trois choses qu'il y a ici à considérer.

Pour rendre la chose plus sensible et plus évidente, il faut considérer : premièrement, le changement de condition qui arrive à ceux qui entrent dans une société civile ; ensuite, les dispositions d'un bon citoyen ; et enfin les obstacles que l'on remarque dans le naturel des hommes, qui les empêchent d'entrer dans ces sentimens, et qui sont contraires à la constitution essentielle de la vie civile.

§. IV. 1. Sujétion où l'on entre en devenant membre d'une société civile.

I. Du moment que l'on entre dans une société civile, on se dépouille de sa liberté naturelle, et l'on se soumet à une autorité souveraine, ou à un gouvernement qui renferme le droit de vie et de mort sur les sujets, et qui les oblige à faire

[redacted]

bien des choses pour lesquelles ils ont de la répugnance, ou à n'en pas faire qu'ils souhaitent extrêmement. La plupart des actions d'un citoyen doivent aussi être rapportées au bien de l'état, qui semble souvent ne pas s'accorder avec celui des particuliers. Or, l'homme naturellement aime fort l'indépendance; rien ne lui est plus doux que de faire tout à sa fantaisie; il cherche toujours son propre intérêt, sans se mettre fort en peine de l'avantage d'autrui, et il sacrifie aisément le dernier à l'autre.

§. V. 2. Dispositions d'un bon citoyen.

II. Un animal véritablement propre (1) à la société civile, ou un bon citoyen, c'est celui qui obéit promptement et de bon cœur aux ordres de son souverain; qui travaille de toutes ses forces à l'avancement du bien public, et le préfère sans balancer à son intérêt particulier; qui même ne regarde rien comme avantageux pour lui, s'il ne l'est aussi pour le public; qui enfin se montre commode et obligeant envers ses concitoyens. Or il y a peu de gens qui aient quelque disposition à ces sentimens désintéressés. La plupart ne sont retenus en quelque manière que par la

(1) *Animal politicum.*

crainte des peines ; et plusieurs demeurent toute leur vie mauvais citoyens, animaux insociables, membres vicieux d'un état.

§. VI. 3. Défauts naturels de l'homme qui le portent à troubler la société.

III. Enfin, il n'est point d'animal naturellement plus dangereux et plus indomptable que l'homme, ni enclin à plus de vices (1) capables de troubler la société : jusque-là qu'il se plaît à exercer sa fureur contre ses semblables, et que la plupart des maux auxquels la vie humaine est sujette, viennent manifestement de l'homme même.

§. VII. Véritable raison de l'établissement des sociétés civiles.

De tout cela je conclus, que la véritable et la (2) principale raison pourquoi les anciens

---

(1) Voyez ci-dessus, liv. I, chap. III, §. 4.

(2) Cela est un peu trop vague. Voyez ce que j'ai dit dans une grande note sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. I, §. 7, note 1, avec les additions de la nouvelle édition. On peut consulter aussi ce que dit M. Noodt sur l'origine des sociétés civiles, dans les deux discours, l'un sur le pouvoir des souverains, l'autre sur la liberté de conscience, qui ont paru en français,

pères de famille renoncèrent à l'indépendance de l'état de nature pour établir des sociétés civiles, c'est qu'ils voulaient se mettre à couvert des maux que l'on a à craindre les uns des autres; car commé après Dieu, il n'y a rien dont les hommes puissent attendre plus de bien que de leurs semblables, il n'y a rien aussi qui puisse causer plus de mal à l'homme que l'homme même. Et c'est ce qui se trouve bien exprimé dans ce proverbe, où l'on voit en même tems l'usage et la nécessité des sociétés civiles : S'il n'y avait point de justice, on se mangerait les uns les autres.

L'ordre des gouverneurs civils ayant procuré aux hommes plus de sûreté contre les effets de leur malice ordinaire, qu'ils ne pouvaient en avoir dans leur état primitif d'indépendance, il est arrivé de-là, par une suite naturelle, que l'on a eu aussi occasion d'éprouver plus abondamment les biens que les hommes sont capables de se faire les uns autres, comme d'avoir une meilleure éducation, et de mener une vie accompagnée de mille douceurs et de mille com-

---

pour la troisième fois, dans mon *Recueil de Discours sur diverses matières importantes*, imprimé à Amsterdam en 1731, tome I.

modités, que l'on n'aurait pas connues sans l'invention ou la perfection de divers arts, dont on est redevable à l'établissement des corps politiques.

§. VIII. Les impressions seules de la loi naturelle ne suffisaient pas pour entretenir la paix parmi le genre humain.

On se convaincra encore mieux de la nécessité de cet établissement, par la raison que je viens de dire, si l'on fait réflexion que toute autre voie n'aurait pas été assez efficace pour réprimer la malice humaine.

La loi naturelle défend à la vérité les moindres injures et les moindres injustices, mais les impressions de cette loi ne sont pas toutes seules assez fortes pour faire que les hommes puissent vivre bien en sûreté dans l'indépendance de l'état de nature. Il se trouve, je l'avoue, d'honnêtes gens d'une si grande retenue qu'ils ne voudraient pour rien au monde faire le moindre tort à personne, quand même ils seraient sûrs de l'impunité ; il y en a aussi plusieurs qui, sans aucun motif de vertu, répriment leurs passions en quelque manière, et s'abstiennent d'insulter les autres, par la crainte du mal qu'ils pourraient s'attirer par-là à eux-mêmes ; mais ne voit-

[redacted]

on pas au contraire une infinité de personnes hardies et insolentes, qui comptent pour rien le droit et la justice, et qui en foulent aux pieds les devoirs les plus sacrés toutes les fois qu'elles croient trouver du profit à les violer, et qu'elles se sentent assez de force ou d'adresse pour se moquer de ceux à qui il leur prend envie de faire du mal ou en leurs biens, ou en leur personne? de sorte que, si l'on ne veut se trahir soi-même, il faut chercher les moyens de se précautionner contre les entreprises de ces gens-là. Or il n'y a rien qui soit généralement plus propre à nous rassurer ici que l'établissement des gouvernemens civils; car si, par exemple, quelques personnes s'engageaient à se secourir les unes les autres, aucune d'elles ne pourrait compter sûrement là-dessus tant qu'il n'y aurait qu'une simple promesse qui unît leurs sentimens et leurs volontés, et qui portât les confédérés à tenir inviolablement leur parole.

§. IX. La crainte d'une divinité et les remords de la conscience ne suffisent pas non plus pour réprimer la malice humaine.

La crainte d'une divinité, et les sentimens naturels de la conscience, forment à la vérité

dans le cœur des hommes une assez forte persuasion des peines qu'ont à appréhender ceux qui font du tort à autrui, au mépris de la loi naturelle qui le défend; mais ce n'est pas non plus un frein capable de tenir en bride toutes sortes de gens; car l'éducation et la coutume étouffent dans l'esprit de plusieurs les lumières les plus pures de la raison : de sorte que, tout occupés du présent, ils ne pensent presque point à l'avenir, et uniquement touchés de ce qui frappe leurs sens ils ne portent guère leur vue plus haut. D'ailleurs, comme la vengeance divine marche d'ordinaire fort lentement, et agit même par des voies imperceptibles, cela donne lieu aux personnes qui ont l'esprit et le cœur mal fait, de rapporter à d'autres causes les maux qui arrivent aux scélérats et aux impies, d'autant plus que souvent les méchans regorgent des biens en quoi le vulgaire fait consister la félicité. Ajoutez à cela que les mouvemens de la conscience qui précèdent le crime sont moins vifs que les remords qui viennent après, c'est-à-dire lorsqu'il n'est plus tems; car il est impossible que ce qui a été une fois fait, ne l'ait pas été. Mais, dans les sociétés civiles, on a tout prêt un moyen sensible et très-proportionné à la nature des hommes, pour réprimer leur

malice, et pour empêcher l'effet des mauvais désirs qu'elle leur inspire.

CHAPITRE VI.

De la constitution essentielle des états.

§. I. 1. Pour former une société civile il faut que plusieurs personnes se joignent ensemble.

VOYONS maintenant de quelle manière se forment les (1) sociétés civiles, et quelle est la structure de cet édifice merveilleux.

Il est certain d'abord qu'une personne seule ne saurait se mettre bien à couvert des dangers où l'on est exposé de la part d'autrui, quand même elle se retrancherait dans quelque endroit bien fortifié, ou qu'elle aurait provision de bonnes armes, ou qu'elle dresserait quelques bêtes à lui servir de défense. Tout cela ne fournirait pas, à beaucoup près, un secours aussi commode, aussi prompt et aussi puissant, que celui qu'on peut tirer des autres hommes. Voici en quoi consiste ce secours.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, ch. II.

[redacted]

Comme les forces de chacun sont bornées à une certaine sphère d'activité qui ne s'étend pas fort loin, il est nécessaire, avant toutes choses, que ceux qui veulent s'entre-secourir se joignent ensemble dans un même lieu, pour être à portée d'accourir au besoin, et d'agir de concert contre un ennemi qui viendrait les insulter.

§. II. 2. Le nombre de ceux qui s'unissent doit être considérable.

Deux ou trois personnes ne suffiraient pourtant pas pour se procurer mutuellement un tel secours; car, en ce cas-là, un petit nombre de gens ligués pour les attaquer pourraient se promettre une victoire certaine : de sorte que l'espérance du succès et de l'impunité rendrait entreprenans les scélérats, qui trouveraient aisément assez de compagnons pour exécuter leurs mauvais desseins. Il faut donc que ceux qui veulent s'unir pour leur défense mutuelle forment une multitude considérable (1), en sorte qu'un ennemi n'acquière pas sur eux un grand avantage

---

(1) Cette multitude doit être plus ou moins grande, à proportion du nombre d'ennemis réunis qu'on aurait à craindre. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. II, §. 2, avec les notes.

par la jonction de quelque peu de gens qui lui prêteraient main-forte.

§. III. 3. Il doit y avoir un accord de sentimens, soutenu de quelque crainte capable de retenir les particuliers qui voudraient agir contre la volonté du corps.

Ceux qui entrent dans une société de cette nature doivent encore convenir des moyens dont on se servira pour parvenir au but de la confédération; car quelque grand que soit le nombre des confédérés, si chacun suivait son jugement particulier dans la manière de travailler à la défense commune, on n'avancerait rien, et on ne ferait que s'embarrasser les uns les autres par les mesures différentes et souvent opposées que l'on prendrait. On pourrait bien pour un tems agir de concert par l'effet de quelque passion qui en certaines occasions animerait les esprits uniformément; mais, ce feu une fois éteint, l'inconstance et la légèreté naturelle à l'homme rompraient bientôt la concorde.

Une simple convention ne l'entretiendrait pas non plus long-tems. Il faut, outre cela, quelque frein puissant, capable de retenir toute sorte d'esprits; et ce frein commun ne peut être qu'une crainte assez forte pour dompter le désir que chacun des membres pourrait avoir d'agir,

pour son intérêt particulier, d'une manière opposée au bien public.

§. IV. Obstacles qui empêchent d'agir long-tems de concert pour une même fin.

Pour mieux comprendre la nature et la nécessité de cet accord, soutenu d'un motif de crainte, il faut remarquer qu'il y a dans les hommes, faits comme ils sont ordinairement, deux grands obstacles, qui sont cause que plusieurs personnes indépendantes les unes des autres ne peuvent guère agir long-tems de concert pour une même fin. Le premier est la diversité prodigieuse d'inclinations et de sentimens, accompagnée pour l'ordinaire d'un grand défaut de pénétration, qui empêche la plupart des gens de discerner ce qui est le plus avantageux pour le but que l'on se propose en commun, et d'une opiniâtreté extrême à soutenir le parti, bon ou mauvais, qu'on a une fois embrassé, pour si légèrement que ce soit. L'autre obstacle est la répugnance qu'on a à faire ce qui est avantageux à la société, et la nonchalance avec laquelle on s'y porte, tant qu'il n'y a point de force supérieure qui puisse contraindre ceux qui cherchent à se dispenser de leur devoir. On remédie au premier de ces inconvéniens, en unissant pour

[redacted]

toujours les volontés de tous les membres de la société; et le moyen de prévenir l'autre, c'est d'établir un pouvoir supérieur, armé des forces de tout le corps, à la faveur desquelles celui qui est revêtu de ce pouvoir soit en état de faire souffrir un mal présent et sensible à quiconque osera agir contre l'utilité commune, ou refusera de s'y conformer.

§. V. Comment se fait l'union des volontés.

L'union des volontés de plusieurs personnes ne saurait se faire que par un engagement où chacun entre, de soumettre désormais sa volonté particulière à la volonté d'une seule personne, ou d'une assemblée composée d'un certain nombre de gens; en sorte que toutes les résolutions de cette personne, ou de cette assemblée, au sujet des choses qui concernent la sûreté et l'utilité communes, soient regardées comme la volonté positive de tous en général et de chacun en particulier.

§. VI. De l'union des forces.

Pour ce qui est de l'union des forces, d'où résulte ce pouvoir supérieur qui doit tenir en crainte tous les membres de la société, elle se fait aussi, lorsque tous en général et chacun en

particulier s'engagent à faire usage de leurs propres forces de la manière qu'il leur sera prescrit par la personne ou l'assemblée à laquelle ils en ont laissé, d'un commun accord, la direction souveraine.

Du moment que cette union de volontés et de forces est ainsi faite, elle produit le corps politique que l'on appelle un état, et qui est la plus puissante de toutes les sociétés. Voyons plus en détail de quelle manière cela se fait.

§. VII. Première convention générale qui intervient dans la formation régulière d'un état.

Dans la formation régulière de tout état (1), il faut nécessairement deux conventions, et une ordonnance générale.

En effet, lorsqu'une multitude renonce à l'indépendance de l'état de nature pour former une société civile, chacun s'engage d'abord avec tous les autres, à se joindre ensemble pour toujours en un seul corps, et à régler d'un commun consentement ce qui regarde leur conservation et leur sûreté commune. Tous en général, et

---

(1) Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, ch. II, §. 8, notes 5, 6 de la nouvelle édition.

chacun en particulier, doivent entrer dans cet engagement primitif; et ceux qui n'y ont aucune part, demeurent hors de la société naissante.

§. VIII. Ordonnance générale sur la forme du gouvernement.

Il faut ensuite faire une ordonnance générale, par laquelle on établisse la forme du gouvernement, sans quoi il n'y aurait pas moyen de prendre aucunes mesures fixes pour travailler utilement et de concert au bien public.

§. IX. Seconde convention générale, savoir, celle qui concerne les engagemens réciproques du souverain et des sujets.

Enfin, il doit y avoir encore une autre convention, par laquelle, après qu'on a choisi une ou plusieurs personnes à qui l'on confère le pouvoir de gouverner la société, ceux qui sont revêtus de cette autorité suprême s'engagent à veiller avec soin à la sûreté et à l'utilité commune: et les autres, en même tems, leur promettent une fidèle obéissance: ce qui renferme une soumission des forces et des volontés de chacun, autant que le demande le bien public, à la volonté du chef ou des chefs élus. Lorsque cet accord est une fois bien conclu et arrêté, et qu'on se met en devoir de l'exécuter, il ne man-

que plus rien de ce qui est nécessaire pour constituer un gouvernement parfait et un état régulier.

§. X. Définition complète d'un état.

L'état ainsi formé se conçoit sous l'idée d'une seule personne, distincte de tous les particuliers, et qui a son nom, ses droits, et ses biens propres, auxquels ni chaque citoyen, ni plusieurs, ni même tous ensemble, ne sauraient rien prétendre, mais seulement le souverain. Pour donner donc une définition exacte de l'état, il faut dire, que c'est une personne morale composée (1), dont la volonté, formée par l'assemblage des volontés de plusieurs réunies en vertu de leurs conventions, est réputée la volonté de tous généralement, et autorisée par cette raison à se servir des forces et des facultés de chaque particulier, pour procurer la paix et la sûreté commune.

---

(1) Cette définition est empruntée mal à propos de Hobbes (*de cive*, cap. V, §. 9), qui néanmoins bâtit sur des principes fort différens de ceux de notre auteur. Elle confond l'état avec le souverain, ou donne lieu du moins de le faire. Pour la rectifier, il ne faut que la changer ainsi : L'état est un corps moral, dans lequel on établit d'un commun accord une ou plusieurs personnes, dont la volonté est réputée, etc.

§. XI. Dans une monarchie la volonté du roi est la volonté de l'état.

La volonté de l'état, qui est le principe des actions appelées publiques, parce qu'on les attribue à tout le corps, réside, comme nous l'avons déjà dit, ou dans une seule personne, ou dans une assemblée, selon les différentes formes de gouvernement. Lorsque le pouvoir souverain est entre les mains d'un seul, l'état est censé vouloir tout ce que cette personne-là (1), que l'on suppose dans son bon sens, a fait ou résolu en matière de choses qui se rapportent au but naturel des sociétés civiles.

§. XII. En qui réside la volonté de l'état dans les autres sortes de gouvernement.

Mais lorsque le pouvoir souverain réside dans une assemblée composée de plusieurs personnes dont chacune conserve d'ailleurs sa volonté particulière, ce qui a été conclu et résolu à la pluralité des voix (2) passe pour la volonté

---

(1) Bien entendu aussi que ce chef ne viole pas les lois fondamentales de l'état, et qu'il n'abuse pas d'ailleurs de son pouvoir d'une manière opposée à la fin pour laquelle il a été établi, et aux engagemens de tout souverain considéré comme tel.

(2) A la vérité, le plus grand nombre n'est pas tou-

de l'état, à moins qu'on n'ait expressément réglé combien il faudra de voix réunies en un même sentiment pour représenter la volonté de tout le corps. Si le nombre des suffrages est égal de part et d'autre, il n'y a point alors de délibération prise, et ainsi l'affaire demeure toujours dans le même état. Que s'il se trouve plus de deux avis dans l'assemblée, il faut donner la préférence à (1) celui qui a plus de voix que

---

jours celui qui juge le mieux; mais il n'y a pas d'autre moyen de terminer les affaires dans une assemblée, parce que chacun a un droit égal d'opiner comme il l'entend, et que personne ne veut se reconnaître moins sage ni moins éclairé qu'un autre. Ainsi, pourvu qu'il n'y ait point de complot entre un certain nombre de membres de l'assemblée, et qu'ils ne soient pas d'ailleurs suspects sur l'affaire dont il s'agit, l'utilité publique demande certainement qu'on en passe par ce qui a été résolu à la pluralité des voix. Il vaut mieux s'exposer au danger de voir l'avis le moins raisonnable l'emporter quelquefois, que si les affaires demeuraient indécises, ou s'il y avait tous les jours des contestations sur la manière de décider.

(1) Par exemple, s'il y a vingt voix pour une opinion, trente pour une autre, et quarante pour une troisième, la dernière doit l'emporter. Du reste, sur les divers cas qui peuvent se présenter ici, on peut voir le grand ouvrage, liv. VII, chap. II, §. 16, 17; et Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. V, §. 19 et suiv., avec les notes.

chacun des autres: pourvu qu'il en ait autant qu'il en faut, selon les statuts et les lois fondamentales de l'état, pour représenter la volonté de tout le corps.

§. XIII. Ce que l'on entend par citoyen ou sujet, et de combien de sortes il y en a.

L'état étant formé de la manière que je viens de le décrire, le souverain s'appelle ou monarque, ou sénat, ou peuple, selon que le gouvernement est entre les mains d'une personne ou de plusieurs; tous les autres sont sujets ou citoyens, en prenant ce dernier terme dans un sens étendu. Je dis dans un sens étendu, car quelques-uns le restreignent à ceux qui, par leur union et leurs conventions (1), ont fondé l'état, ou à leurs successeurs de père en fils, c'est-à-dire, aux chefs de famille de cet ordre.

De plus il y a des citoyens que l'on appelle (2) originaires ou naturels du pays, tels que sont ceux dont nous venons de parler; mais il y en a d'autres que nous pouvons appeler (3) natura-

---

(1) Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, l. VII, chap. II, §. 20, note 2 de la nouvelle édition.

(2) *Indigenæ.*

(3) *Adscititii.*

lisés qui viennent d'ailleurs dans un état déjà tout formé pour s'y établir et y jouir des mêmes droits et priviléges que les naturels du pays.

Pour ceux qui ne sont dans le pays qu'à dessein d'y demeurer quelque tems, quoique pendant ce tems-là ils soient soumis aux lois et au gouvernement établi, ils ne sont pas regardés comme citoyens; mais on les appelle simplement étrangers ou habitans.

§. XIV. En quel sens le gouvernement civil est établi de Dieu.

Au reste, la manière dont j'ai exposé l'origine des sociétés civiles n'empêche pas qu'on ne puisse dire en un fort bon sens que tout gouvernement civil vient de Dieu (1), et que les puissances sont établies par le Roi des rois ; car, depuis la multiplication du genre humain, les hommes auraient mené une vie pleine de troubles et de désordres affreux sans un établissement comme celui-là, qui sert merveilleusement bien à faire observer la loi naturelle, dont hors de-là on n'aurait vu presque aucune trace dans la conduite d'une infinité de gens. Dieu donc, qui veut sans contredit que tous les hommes observent

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. III.

cette loi, est censé avoir ordonné au genre humain, par les lumières de la raison, d'établir des sociétés civiles, qui étaient si nécessaires, et par conséquent un pouvoir souverain qui en est l'ame; autrement il voudrait une fin, sans vouloir en même tems les moyens. Aussi voyons-nous que dans l'Ecriture sainte, il approuve formellement l'ordre du gouvernement civil, et qu'il le fait regarder comme sacré par des lois expresses, s'en déclarant lui-même le protecteur d'une façon singulière.

CHAPITRE VII.

Des parties de la souveraineté en général.

§. I. Principe général d'où l'on peut déduire les parties de la souveraineté.

Pour découvrir maintenant l'origine et le nombre des parties de la souveraineté, comme aussi les différentes manières dont elle s'exerce dans chaque état (1), il ne faut que faire attention à la nature et au but des sociétés civiles.

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. IV.

§. II. 1. Du pouvoir législatif.

Dans un état, tous les particuliers ont soumis leur volonté à celle du souverain, en sorte qu'ils se sont engagés à faire tout ce qu il voudrait en matière de choses qui concernent le bien public. Pour cet effet, il faut d'abord que le souverain donne à connaître aux sujets de quelle manière il entend qu'ils se conduisent par rapport à ces sortes de choses. Or c'est ce qu'il fait non-seulement par des ordres donnés à certaines personnes sur telle ou telle affaire particulière ; mais encore en établissant des règles générales et perpétuelles ou des lois par lesquelles chacun est instruit de ce qu'il doit faire ou ne pas faire dans toutes les occasions de la vie, et qui déterminent aussi ce que chaque citoyen doit regarder comme sien ou comme appartenant à autrui ; ce qu'il faut tenir pour licite (1) ou pour illicite, pour honnête ou pour déshonnête dans l'état dont on est membre ; ce que chacun conserve de sa li-

---

(1) C'est-à-dire en matière de choses qui ne sont pas prescrites ou défendues par quelque loi divine, soit naturelle ou révélée. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. I, §. 2 et suiv., où notre auteur explique aussi, avec les justes restrictions, ce qu'il dit ici du pouvoir de déterminer le *mien* et le *tien*.

berté naturelle, et comment il doit user de ses droits pour ne pas troubler le repos public; enfin, ce qu'il peut exiger d'autrui à la rigueur, et comment il doit s'y prendre pour se faire rendre ce qui lui est dû de cette manière (1).

§. III. 2. Du pouvoir coactif.

II. Le principal but de l'établissement des sociétés civiles est de se mettre à couvert, par un secours mutuel, des dommages et des injures que les hommes ont à craindre et qu'ils reçoivent souvent de la part les uns des autres. Pour se procurer cette sûreté, il ne suffit pas que ceux qui entrent dans une même société civile s'engagent tous en général, et chacun en particulier, à ne se point faire de mal les uns aux autres, ni même que le souverain le défende simplement; il faut encore qu'il intimide ses sujets par la crainte de quelque peine, et qu'il ait en main le pouvoir de l'infliger actuellement. Mais afin que la vue des peines soit capable de faire impression sur eux, il doit en régler si bien le degré et la nature, que l'on ait manifestement plus d'intérêt à observer

---

(1) Il est clair aussi qu'il n'appartient qu'au souverai d'expliquer les lois, d'en dispenser, de les abroger, ou d'y changer quelque chose.

la loi qu'à la violer, et que la grandeur de la punition surpasse le plaisir ou le profit que l'on pourrait retirer ou espérer du tort que l'on ferait à autrui ; car de deux maux les hommes choisissent toujours celui qu'ils jugent le moindre. J'avoue que, malgré toutes les menaces, on en voit plusieurs qui ne laissent pas de se hasarder à offenser ou à tromper les autres ; mais on doit mettre cela au rang des cas rares, que la constitution des choses humaines ne permet pas d'éviter entièrement.

§. IV. 3. Du pouvoir judiciaire.

III. Comme on n'est pas toujours d'accord sur la manière de bien appliquer les lois aux cas particuliers, et qu'il y a souvent dans les actions dénoncées comme faites contre les lois, plusieurs circonstances qui demandent un examen attentif, il est nécessaire, pour maintenir la tranquillité dans un état, que le souverain (1)

(1) C'est-à-dire, ou par lui-même, ou par ceux à qui il en a donné le pouvoir ; en sorte néanmoins que dans le dernier cas, il se réserve extraordinairement le droit de faire grâce, et celui de connaître par voie d'appel, à moins qu'une cour souveraine n'ait absolument le droit de juger en dernier ressort par quelque loi fondamentale de l'état. Il y a aussi des cas extraordinaires

connaisse des différens survenus entre les citoyens, et qu'il les décide ; qu'il examine les accusations intentées contre quelqu'un ; qu'il prononce ensuite la sentence, pour absoudre ou punir conformément aux lois, selon que l'accusé se trouve innocent ou coupable de ce dont on le chargeait.

§. V. 4. Du droit de faire la guerre et la paix, et de celui de conclure des traités publics ou des alliances.

IV. Après avoir assuré le repos public au dedans, il faut tâcher de maintenir la tranquillité au dehors, et de mettre les citoyens à couvert de toute insulte de la part des étrangers. Le souverain doit pour cet effet être revêtu du pouvoir d'assembler et d'armer les sujets, ou de lever du moins d'autres troupes en aussi grand nombre qu'il croit en avoir besoin pour la défense commune, à proportion du nombre incertain et des forces de l'ennemi, et de faire ensuite la paix quand il le jugera à propos. De plus, les traités et les alliances étant nécessaires et en

---

où la nécessité autorise les particuliers à se faire justice à eux-mêmes. Voyez Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. I, chap. III, §. 2 ; et liv. II, chap. VII, §. 2, n. 4, 5, avec mes notes.

tems de paix et en tems de guerre, pour faciliter le commerce de services par lequel deux ou plusieurs états procurent mutuellement leur utilité, et afin qu'ils s'entraident à repousser ou à mettre à la raison un ennemi qui serait supérieur à chacun d'eux en particulier : c'est aussi au souverain qu'il appartient de contracter ces sortes d'engagemens publics, et d'obliger tous ses sujets à les tenir, comme, d'autre côté, il doit tourner au profit de l'état les avantages qui en reviennent.

§. VI. 5, Du droit d'établir des ministres et des magistrats subalternes.

V. Les affaires publiques, et en tems de paix, et en tems de guerre, ne sauraient être ménagées ni exécutées par une seule personne, sans l'aide de quelques ministres, et de quelques magistrats subalternes. Le souverain doit donc établir des gens capables d'examiner en sa place et en son nom les démêlés de ses sujets ; de découvrir les desseins des voisins ; de commander les troupes ; de lever les revenus de l'état, et d'administrer les finances ; de veiller en un mot et de pourvoir au bien public, les uns d'un côté, les autres de l'autre. Et après leur avoir confié ces emplois, il peut et doit même les contrain-

dre de s'en bien acquitter, et leur faire rendre un compte exact de leur administration.

§. VII. 6. Du droit d'exiger des impôts et des subsides.

VI. Outre cela, les affaires publiques demandent nécessairement des frais considérables, et en tems de paix, et en tems de guerre. Ainsi il faut que le souverain ait le pouvoir de faire contribuer les sujets aux dépenses nécessaires pour le bien de l'état. Cela se fait en diverses manières (1) : car ou les citoyens réservent pour cet usage une partie des biens ou des revenus du pays ; ou chacun en particulier contribue de ses biens, et même, quand il en est besoin, de sa peine et de son service ; ou l'on met des impôts, tant sur les marchandises qui entrent dans le pays, que sur celles qui en sortent, et en ce dernier cas l'impôt est plus à charge aux étrangers, comme dans l'autre il l'est davantage aux citoyens ; ou enfin on retient une petite partie du prix des choses qui se consument.

---

(1) On peut rapporter ici le droit de chasse ou de pêche, le droit de battre monnaie, le droit de s'approprier en général toutes les choses qui ont été laissées en commun, etc.

§. VIII. 7. Du droit d'examiner les doctrines qui s'enseignent dans l'état.

VII. Enfin, comme chacun se conduit selon les opinions où il est, et que la plupart des hommes ne jugent pour l'ordinaire des choses que par les idées auxquelles ils sont accoutumés de bonne heure, ou par celles qu'ils voient reçues communément, y ayant très-peu de personnes qui aient assez de pénétration pour examiner et découvrir d'elles-mêmes la vérité et les règles de l'honnête, il est de l'intérêt de l'état que l'on y enseigne publiquement des doctrines conformes au but naturel et à l'avantage bien entendu des sociétés civiles, et que les citoyens soient instruits comme il faut de ces principes dès leur enfance. Ainsi le souverain doit établir ceux qui enseignent publiquement les sciences qui ont quelque influence sur la tranquillité de l'état, et prendre garde (1) qu'ils n'avancent rien qui soit capable de la troubler.

---

(1) Mais il peut y avoir, et il y a souvent en effet, de de grands abus au sujet de l'exercice de ce droit, soit parce que l'on prend mal à propos pour nuisible à l'état ce qui ne donne aucune atteinte au bien public, ou même quelquefois ce qui serait très-avantageux à la société; soit parce que, sous ce prétexte, les princes ou d'eux-mê-

§. IX. De la liaison indissoluble de ces différentes parties du gouvernement dans un état régulier.

Voilà en quoi consistent les principales parties de la souveraineté. Elles ont naturellement une liaison si indissoluble, que dans une forme de gouvernement régulière (1), elles doivent

---

mes, ou à l'instigation de quelques malhonnêtes gens, s'érigent en inquisiteurs à l'égard des opinions les plus indifférentes et les plus innocentes, pour ne pas dire les plus vraies, surtout en matière de religion. Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. IV, §. 11, note 2, et le Discours de M. Noodt sur la liberté de conscience, qui a paru en français pour la troisième fois en 1731, dans le tome I de mon *Recueil de Discours sur diverses matières importantes*. J'ai aussi eu occasion de m'étendre assez sur la question de la tolérance civile, dans mon *Traité de la Morale des Pères*, publié en 1728, chap. XII, §. 9 et suivans.

(1) Si les souverains étaient toujours éclairés, sages et gens de bien, l'intérêt de l'état demanderait sans doute que toutes ces parties de la souveraineté fussent réunies entre leurs mains, sans aucune diminution ni modification; mais comme l'expérience fait voir qu'on abuse facilement d'une puissance étendue, les inconvéniens qui naissent du partage de quelques-uns des droits de la souveraineté, seront toujours beaucoup moindres que ceux auxquels on est exposé par la régularité dont

être toutes en général, et chacune en particulier, entre les mains d'une seule personne ou d'une seule assemblée; car, si le souverain manque absolument de quelqu'une de ces parties, ce n'est qu'une souveraineté imparfaite, et incapable de procurer tous les secours nécessaires pour le but des sociétés civiles. Que si on les détache, en sorte que l'une soit originairement entre les mains d'une personne ou d'une assemblée, et l'autre entre les mains d'une autre, il résulte de là nécessairement un corps d'état irrégulier, mal lié, et sujet à de fâcheuses maladies.

---

parle notre auteur, laquelle n'est bonne qu'en idée. C'est cette belle régularité qui met les princes en état d'entreprendre, par exemple, tant de guerres non nécessaires, ou même injustes, dont les sujets n'éprouveraient pas les calamités, si le pouvoir de lever des impôts et des troupes était réservé, ou en tout ou en partie, au corps du peuple, ou à ceux qui le représentent.

[redacted]

CHAPITRE VIII.

Des diverses formes de gouvernement.

§. I. D'où viennent les diverses formes de gouvernement.

Il y a (1) diverses formes de gouvernement, selon que la souveraineté réside ou dans une seule personne, ou dans une assemblée composée ou d'un petit nombre de gens, ou de tous les citoyens en général.

§. II. Il y a des gouvernemens réguliers et des gouvernemens irréguliers.

Ces formes de gouvernement sont ou régulières, ou irrégulières. J'entends par gouvernement régulier, celui dont la souveraineté, sans être divisée ni imparfaite, réside tout entière dans un seul sujet, en sorte qu'elle s'exerce par une seule et même volonté dans toutes les parties et dans toutes les affaires de l'état. Par conséquent le gouvernement est irrégulier, lorsque

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. V.

[redacted]

le pouvoir souverain est ou partagé, ou défectueux.

§. III. Combien il y a de formes de gouvernement régulier.

On distingue trois différentes formes de gouvernement régulier. La première, c'est lorsque le pouvoir souverain est attaché à une seule personne; et on l'appelle monarchie. La seconde, c'est lorsque le pouvoir souverain est entre les mains d'un conseil composé de quelques citoyens choisis; et on la nomme aristocratie. La dernière, c'est lorsque le pouvoir souverain réside dans l'assemblée générale de tous les chefs de famille; et on la désigne par le nom de démocratie. Dans la première, le souverain s'appelle roi ou monarque; dans la seconde, les principaux de l'état: dans la dernière, le peuple.

§. IV. Comparaison de ces trois formes de gouvernement.

Quoique l'autorité souveraine soit au fond la même dans ces trois formes de gouvernement, la monarchie a une grande commodité par dessus les autres (1), en ce que, pour exercer actuel-

(1) Cette commodité est bien balancée par les inconvéniens qu'il y a d'ailleurs en ce que tout dépend de la

lement la souveraineté, elle n'est pas assujétie à certains tems et à certains lieux réglés; car le roi peut délibérer et donner ses ordres en tout tems et en tout lieu, et a toujours par conséquent un pouvoir prochain d'exercer les fonctions du gouvernement. Au lieu que les sénateurs et le peuple, n'étant pas une seule personne physique, ne sauraient rien faire sans s'assembler en certain tems et en certains lieux, pour y délibérer et ordonner sur les affaires publiques; car il n'y a pas d'autre moyen de connaître la volonté du sénat et du peuple, qui résulte des délibérations prises à la pluralité des suffrages.

§. V. Combien il y a de sortes de défauts dans le gouvernement.

Au reste, il en est de la souveraineté comme de toutes les autres sortes de droit et de pouvoir, que les uns exercent bien et les autres mal:

---

volonté d'une seule tête. Du reste, à juger des choses, non en idée, mais selon ce qui est, et que l'on a vu de tout tems, on ne saurait poser en général qu'une certaine forme de gouvernement soit la meilleure par elle-même, eu égard à toutes sortes de nations. Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. V, §. 21, note 2 de la nouvelle édition.

[redacted]

d'où vient qu'on distingue entre un état sain ou bien constitué, et un état malade, quoiqu'il ne soit nullement nécessaire de se figurer autant de formes ou d'espèces particulières de gouvernement, qu'il y a de différentes maladies auxquelles les états sont sujets.

Ces maladies viennent ou de l'abus que l'on fait du pouvoir souverain, ou de la mauvaise constitution de l'état; et c'est pourquoi on les réduit à deux classes, savoir: les défauts des personnes, et les défauts du gouvernement.

§. VI. Défauts de la personne: 1. dans un gouvernement monarchique.

Dans les monarchies, ce sont des défauts de la personne, lorsque celui qui est sur le trône se trouve destitué des qualités nécessaires pour régner; lorsqu'il n'a que peu ou point à cœur le bien public, et qu'il livre en proie ses sujets à l'ambition ou à l'avarice de ses ministres; lorsqu'il se rend odieux par sa cruauté, et en s'abandonnant à la colère; lorsqu'il ne fait pas scrupule d'exposer l'état sans nécessité; lorsqu'il dissipe en débauches, en luxe, et en libéralités mal entendues, les revenus ou les subsides qu'on lui accorde pour les besoins de l'état; lorsqu'il entasse des richesses superflues, en foulant ses su-

jets, et en s'emparant de leur argent par des extorsions ; lorsqu'il est outrageux et injuste ; en un mot, lorsque par ces vices ou autres semblables, il mérite le titre de mauvais prince.

§. VII. 2. Dans une aristocratie.

A l'égard des aristocraties, ce sont des défauts des personnes, lorsque la brigue et autres voies obliques donnent entrée dans le conseil à des scélérats, ou à des gens incapables du gouvernement, à l'exclusion de ceux qui ont le mérite et les qualités requises ; lorsqu'il se forme des factions et des cabales entre les sénateurs ; lorsque les grands traitent le peuple en esclaves, et qu'ils s'enrichissent en pillant les deniers publics.

§. VIII. 3. Dans une démocratie.

Ce sont des défauts des personnes dans une démocratie, lorsque des brouillons, sots et ignorans, veulent soutenir leur sentiment à cor et à cri, et causent du tumulte dans les assemblées ; lorsque l'envie opprime des citoyens d'un mérite distingué, sans qu'ils y aient donné lieu, et quoique l'état n'ait rien à craindre de leur part ; lorsque, par légèreté, on fait des lois et on les abolit de gaîté de cœur, ou que l'on révoque sans nécessité les délibérations qu'on avait prises ;

[redacted]

lorsque l'administration des affaires publiques est confiée à des gens de néant, et de nulle capacité.

§. IX. Défauts de la personne qui sont communs à toute sorte de gouvernement.

Il y a deux défauts généraux des personnes, lesquels peuvent se trouver dans toutes les différentes formes de gouvernement. L'un est lorsque ceux qui commandent abusent de leur autorité, ou s'acquittent négligemment de leur devoir. L'autre est lorsque les citoyens, qui n'ont en partage que la gloire d'obéir, prennent le frein aux dents, et se mutinent contre leurs supérieurs légitimes.

§. X. Défauts du gouvernement.

Mais les défauts du gouvernement consistent en ce que les lois ou les coutumes de l'état ne sont pas conformes au (1) naturel du peuple qui doit s'y soumettre (2), ou aux qualités et à la

(1) Par exemple, si les lois tendent à tourner du côté des armes un peuple qui n'est nullement belliqueux, mais qui est propre aux arts de la paix.

(2) C'est ainsi qu'on fait très-mal de ne pas favoriser le commerce et les manufactures dans un pays bien situé pour cela, et qui produit de quoi fabriquer des marchandises dont on pourrait retirer un grand profit.

situation du pays; ou en ce qu'elles donnent lieu aux citoyens (1) de causer des troubles au-dedans, ou de s'attirer au dehors (2) la juste haine des voisins; ou en ce qu'elles les mettent hors d'état d'exercer les fonctions nécessaires pour la sûreté publique, comme si elle les réduisent à vivre dans la mollesse, ou au contraire à ne pouvoir subsister sans la guerre; ou si la constitution des lois fondamentales (3) rend l' xpédition des affaires fort lente ou fort difficile. En un mot, toutes les fois qu'il y a des règlemens ou des usages contraires aux maximes capitales de la bonne politique, c'est un défaut du gouvernement : et si cela est coloré du prétexte spécieux (4) de la religion, les effets en sont beaucoup plus funestes.

---

(1) Lors, par exemple, qu'on laisse impunis de grands désordres, ou qu'on punit légèrement des crimes énormes, comme en Pologne, où celui qui a tué une personne en est quitte pour une amende de 30 marcs.

(2) Lorqu'on ne rend pas bonne justice aux étrangers, ou qu'on autorise les pirateries, etc.

(3) Comme en Pologne, où l'opposition d'un seul des membres de l'assemblée rompt la diète, qui d'ailleurs est bornée à six semaines, terme trop court pour laisser le tems de proposer et d'expédier toutes les affaires.

(4) S'il y a, par exemple, un trop grand nombre

[redacted]

§. XI. On blâme quelquefois mal à propos le gouvernement présent.

Plusieurs désignent par des noms particuliers les gouvernemens où l'on remarque quelques-uns de ces défauts. Ils appellent tyrannie, l'abus, ou la mauvaise constitution du gouvernement monarchique ; oligarchie, l'abus, ou la mauvaise constitution du gouvernement aristocratique ; ochlocratie, l'abus, ou la mauvaise constitution du gouvernement démocratique. Mais il arrive souvent que ces noms, dans l'application qu'on en fait, ne supposent pas tant un véritable défaut ou une maladie réelle de l'état, que quelque passion ou quelque mécontentement particulier, qui est cause qu'on se prévient contre le gouvernement présent. Une personne qui n'aime pas la monarchie, ou le prince régnant, noircira du titre odieux de tyran un souverain même légitime, et traitera de despo-

---

d'ecclésiastiques ou autres personnes qui, sous ombre de dévotion, sont inutiles à l'état, et acquièrent de grandes richesses, etc. ; si on laisse aux ecclésiastiques un trop grand pouvoir, civil ou spirituel, dont ils ont toujours abusé et abuseront d'une manière ou d'autre, au grand dommage et de l'état et de la religion même, etc.

tique le gouvernement du meilleur prince, surtout s'il fait exécuter les lois avec une sévérité inflexible. Un homme qui est fâché de n'être pas du conseil souverain, où il se croit aussi digne d'entrer qu'aucun des sénateurs qui en sont membres, l'appellera, par envie et par mépris, une oligarchie, c'est-à-dire, un conventicule d'un petit nombre de personnes qui exercent insolemment une autorité souveraine sur des gens dont le mérite est égal ou supérieur même au leur. Enfin, des esprits fiers et orgueilleux, qui ne sauraient souffrir l'égalité d'un état populaire, voyant que là chacun a droit de suffrage dans les assemblées où l'on traite des affaires de la république, et que cependant la populace y fait le plus grand nombre, comme dans tous les autres états, appellent cela une ochlocratie, comme qui dirait un gouvernement où la canaille est maîtresse, et où les personnes d'un mérite distingué, tels qu'ils se croient eux-mêmes, n'ont aucun avantage par dessus les autres.

§. XII. Différentes sortes de gouvernement irrégulier.

Voilà pour les gouvernemens réguliers. Les irréguliers, ce sont ceux où, comme nous l'avons déjà dit, on ne trouve pas cette union parfaite de volontés, et cet assemblage complet de toutes les parties de la souveraineté, en quoi con-

siste l'essence d'un état ; et cela en sorte que l'imperfection ne vient pas d'une espèce de maladie, ou de quelque défaut dans l'administration du gouvernement, mais qu'elle est autorisée par une loi ou une coutume établie avec un consentement public et authentique. Or, comme les différentes manières de s'éloigner de la ligne droite ou de la règle, varient à l'infini, on ne saurait réduire à certaines espèces fixes et déterminées toutes les formes de gouvernement irrégulier qu'il peut y avoir. Mais un ou deux exemples suffisent pour donner une idée générale, qui fera clairement comprendre la nature de ces sortes de gouvernemens. Supposons que, dans un état républicain (1), le conseil des sénateurs et l'assemblée du peuple gouvernent les affaires publiques chacun de son côté avec un pouvoir souverain, et indépendamment l'un de l'autre ; ou que, dans une monarchie (2), les grands de

(1) Telle était, selon notre auteur, la république romaine, depuis que le peuple eut ses magistrats particuliers, nommés *tribuns*. Voyez la dissertation *de formâ reipublicæ romanæ*, §. 24, *et seqq.*, parmi les dissertations académiques rassemblées en un volume, et imprimées à Lunden en Scanie, l'an 1675.

(2) Tel est à présent l'empire d'Allemagne, comme notre auteur l'a fait voir dans son *Monzambano*.

[redacted]

l'état soient devenus si puissans, qu'ils ne dépendent plus du monarque que comme autant de princes unis par une confédération inégale : ce sont-là sans contredit des gouvernemens irréguliers.

§. XIII. Ce que c'est qu'un état composé.

Outre les états simples, dont nous avons traité jusqu'ici, il y a encore des espèces d'états composés, par où j'entends un assemblage de plusieurs états demeurant parfaits, quoique étroitement unis par quelque lien particulier, qui fait que leurs forces peuvent être regardées comme les forces d'un seul corps. Ces états composés naissent ou de l'union de deux (1) ou de plusieurs états distincts sous un seul et même roi ; ou d'une confédération perpétuelle de deux ou de plusieurs états (2).

§. XIV. Des états composés qui n'ont qu'un même roi.

La première sorte d'union se fait lorsque, par une convention, ou à l'occasion d'un mariage, ou en vertu d'une succession, ou par droit de conquête, plusieurs royaumes viennent

(1) Comme étaient autrefois les royaumes d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande ; les royaumes d'Espagne, etc.

(2) Par exemple, la ligue des douze peuples de l'ancienne Achaïe, et aujourd'hui les Provinces-Unies des Pays-Bas, les cantons suisses, etc.

à être réunis sous un seul prince, qui les gouverne chacun en particulier par ses lois fondamentales, en sorte qu'ils ne laissent pas d'être toujours autant d'états distincts.

§. XV. Des états unis par une confédération perpétuelle.

L'autre se forme, lorsque deux ou plusieurs états voisins entrent dans une confédération perpétuelle, de manière qu'ils s'engagent réciproquement à n'exercer que d'un commun accord certaines parties de la souveraineté, surtout celles qui concernent leur défense mutuelle contre les ennemis du dehors; chacun de ces états demeurant du reste dans une entière liberté et une parfaite indépendance.

CHAPITRE IX.

Des caractères propres et des modifications de la souveraineté.

§. I. 1. Le pouvoir qui gouverne l'état est souverain et indépendant.

Voyons maintenant (1) les caractères propres et les différentes modifications de la souveraineté.

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, ch. VI.

I. Le premier caractère du pouvoir qui gouverne l'état, dans quelque forme de gouvernement que ce soit, c'est qu'il est souverain et indépendant, c'est-à-dire, que celui qui en est revêtu l'exerce comme il le juge à propos, sans dépendre en cela d'aucun autre homme, comme d'un (1) supérieur, qui puisse annuler ce qu'il a fait, ordonné, ou établi.

§. II. 2. Il n'est comptable à personne ici-bas.

II. Delà il s'ensuit que le souverain n'est tenu de rendre compte à personne ici-bas de sa conduite, ensorte que, s'il n'agit pas au gré d'autrui, il devienne par là sujet à quelque peine devant le tribunal humain ; ou qu'il puisse être réprimé par quelque autre homme, comme par un supérieur.

---

(1) Il faut bien remarquer cette restriction; car, quoique dans une monarchie limitée le souverain ne puisse rien faire valablement, en matière de certaines choses, sans consulter l'assemblée du peuple, ou de ceux qui le représentent, le peuple n'est pas pour cela au-dessus du roi. L'auteur aurait dû néanmoins s'exprimer ici d'une manière qui comprît plus distinctement ce qui convient également et à la souveraineté limitée et à la souveraineté absolue.

§ VIII. 3. Il est au-dessus des lois humaines.

III. Par la même raison, les puissances souveraines sont au-dessus de toute loi humaine et civile (1), considérée comme telle ; et par conséquent ces sortes de lois ne les obligent point directement. En effet, elles dépendent de la volonté du souverain, et dans leur origine et dans leur durée : ainsi le souverain ne saurait y être soumis en vertu d'une obligation qu'elles lui imposent précisément en tant que lois ; autrement il serait supérieur de lui-même, ce qui est absurde. Que s'il se conforme volontairement à ses propres lois (2), lorsque les choses qu'il prescrit à ses sujets sont de nature à pouvoir être pratiquées par lui-même sans préjudice de son rang ; c'est par un motif d'honneur et de bienséance, et pour donner plus de poids à la loi par son exemple.

---

(1) Non par des lois naturelles, ni par des lois fondamentales de leur état.

(2) Il est et doit être censé le faire toutes les fois qu'il agit ou qu'il traite comme particulier, et qu'il n'a pas témoigné vouloir s'en dispenser. Voyez Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XIV, §. 2 et 5, avec mes notes.

[redacted]

§. IV. 4. Il est sacré et inviolable.

IV. Enfin (1), la puissance souveraine est sacrée et inviolable (2), en sorte que non-seulement on fait mal de lui résister ou de lui désobéir, lorsqu'elle ne commande rien que de légitime ; mais encore que les sujets doivent supporter patiemment les caprices et les duretés de leur souverain, comme un enfant bien né souffre la mauvaise humeur de son père ou de sa mère. Lors même qu'un particulier est menacé de la part de son prince des injures les plus atroces et des traitemens les plus indignes, il doit tâcher de s'en mettre à couvert par la fuite, ou se résoudre à toutes sortes de malheurs, plutôt que de tirer l'épée contre son souverain, rude et injuste envers lui à la vérité, mais toujours père de la patrie.

§. V. Ce que c'est que le pouvoir absolu des souverains.

Quoique les souverains soient indépendans

---

(1) Voyez le discours de M. Noodt, *de Jure summi imperii et Lege regiâ*, qui a paru en français pour la troisième fois dans le premier tome de mon *Recueil de Discours*, etc., publié en 1731, et ce que j'ai dit sur Grotius, liv. I, chap. IV, §. 2, note 1.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. VIII.

de tout supérieur ici-bas, il y a néanmoins quelque différence, surtout par rapport aux monarchies et aux aristocraties, dans la manière dont ils exercent leur pouvoir, qui en quelques états est absolu, et en d'autres limité (1).

Lorsqu'on dit qu'un prince a un pouvoir absolu, on entend par-là qu'il est en droit de gouverner l'état comme il le juge à propos, selon la situation des affaires, sans avoir à consulter personne, ni à suivre certaines règles fixes et perpétuelles, dont il ne puisse légitimement s'écarter.

§. VI. Comment le pouvoir souverain est limité.

Mais comme chacun peut se tromper aisément, et succomber même à la tentation d'agir contre son devoir, surtout lorsqu'il se voit dans un poste aussi élevé que celui de prince, où l'on a tant de moyens de satisfaire impunément ses passions, plusieurs peuples ont jugé à propos de mettre certaines bornes à la manière d'exercer l'autorité souveraine. Cette limitation du pouvoir souverain consiste en ce que le peuple, pour empêcher plus efficacement que le roi ne

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. IV, §. 7 et suiv.

[redacted]

prît des mesures désavantageuses à l'état, a stipulé de lui en l'élevant sur le trône, qu'il se conformerait à certaines règles ou lois fondamentales, dans l'exercice des parties de la souveraineté; et que quand il surviendrait des affaires importantes sur lesquelles on n'aurait pu faire par avance aucun règlement, il n'entreprendrait rien sans la participation et le consentement du peuple, ou de ses députés, dont il serait tenu de convoquer l'assemblée.

§. VII. Des différentes manières de posséder la souveraineté.

Il y a encore ici une autre différence accidentelle, qui regarde la manière de posséder la souveraineté, surtout par rapport aux rois; car les uns sont maîtres de la couronne comme d'un patrimoine qu'il leur est permis de partager, d'aliéner, de transférer à qui bon leur semble; en un mot (1), dont ils peuvent disposer comme ils le jugent à propos (2); et c'est ce qu'on appelle

(1) Bien entendu que ce ne soit pas d'une manière qui tende à la ruine de la nation; car cette exception est toujours tacitement renfermée dans la convention sur laquelle est fondé le gouvernement le plus despotique.

(2) Il n'y a point de royaume patrimonial qui soit tel

un royaume patrimonial, qui est établi ordinairement par droit de conquête, ou lorsque le roi s'est acquis un peuple, et non pas le peuple un roi. Mais les autres princes, qui tiennent la couronne d'une élection libre du peuple, quelque absolus qu'ils soient, ne sauraient légitimement partager, aliéner, ou transférer le royaume à autrui, de leur pure autorité, mais ils doivent le transmettre par succession à ceux qui ont droit d'y prétendre selon les lois fondamentales ou la coutume établie : d'où vient que quelques-uns comparent à certains égards la possession de ces sortes de royaumes à une espèce d'usufruit.

CHAPITRE X.

Des différentes manières d'acquérir la souveraineté, surtout dans une monarchie.

§. I. Il y a deux manières d'acquérir originairement la souveraineté.

Tout gouvernement légitime est fondé sur un consentement des sujets; mais ce consentement

sans un consentement, ou exprès, ou tacite, du peuple. C'est de quoi j'ai traité au long sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. I, chap. III, §. 11, note 4

se donne (1) en différentes manières. Quelquefois un peuple est contraint par la force des armes de se soumettre à la domination du vainqueur : quelquefois aussi le peuple, de son pur mouvement, offre à quelqu'un l'autorité souveraine, et la lui confère avec une pleine et entière liberté.

§. II. De l'acquisition par droit de conquête.

On acquiert, ou, selon l'expression commune, on s'empare de la souveraineté par voie de conquête lorsque, ayant un juste sujet (1) de faire la guerre à un peuple, on le réduit par la supériorité de ses armes à la nécessité de se soumettre désormais à notre empire. Cette conquête légitime est fondée non-seulement sur ce que le vainqueur, qui aurait pu, s'il eût voulu user à la

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, ch. VII.

(2) Lors même que la guerre est injuste, l'acquisition, quoique illégitime devant le tribunal de la conscience, a un effet extérieur de droit, fondé sur ce que demande la tranquillité du genre humain, et le défaut de juge commun entre les princes ou peuples qui vivent dans l'état de nature. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. VII, §. 3, note 4 de la nouvelle édition ; et sur Grotius, liv. III, chap. VII, §. 6, note 2, et chap. XIX, §. 11, note 1.

rigueur du droit de la guerre, ôter la vie aux vaincus, leur permet de la racheter en consentant à la perte de leur liberté, comme au moindre de deux maux inévitables, par où il exerce d'ailleurs un acte louable de clémence; mais encore on peut dire que les vaincus s'étant engagés à la guerre avec lui, après l'avoir offensé, et lui avoir refusé la juste satisfaction qu'ils lui devaient, ils se sont exposés par-là au sort des armes, et ont tacitement consenti par avance à toutes les conditions que le vainqueur leur imposerait.

§. III. De l'élection.

Mais le consentement du peuple est entièrement libre dans l'élection, c'est-à-dire, lorsqu'un peuple ou naissant, ou déjà formé, nomme une certaine personne qu'il juge capable du gouvernement; après quoi, sitôt que cette personne-là, informée de la délibération du peuple, a accepté l'offre, le peuple lui confère actuellement la souveraineté, en lui promettant une fidèle obéissance.

§. IV. Des interrègnes.

Dans un état déjà formé, lorsque le roi meurt avant qu'on ait nommé son successeur, le tems qui s'écoule jusqu'à l'élection d'un nouveau roi,

s'appelle interrègne. Pendant cet intervalle, le peuple redevient un corps imparfait, uni seulement par la première des deux conventions, qui, comme nous l'avons dit, ont lieu dans la formation des sociétés civiles. Mais cet engagement ne laisse pas d'avoir tout seul beaucoup de force par les sentimens qu'inspire le nom et la vue d'une commune patrie, et par l'intérêt même des citoyens, qui ont la plupart leurs biens et leurs établissemens attachés au pays; ce qui engage les honnêtes gens et ceux qui sont un peu accommodés, à s'empresser de rétablir au plus tôt le gouvernement parfait, et en attendant à maintenir la concorde. Cependant, pour prévenir les troubles et les autres inconvéniens qui peuvent naître de cette espèce d'anarchie, on ne saurait mieux faire que de régler et désigner par avance ceux qui doivent prendre en main l'administration des affaires publiques pendant tout le tems de l'interrègne.

§. V. Différentes sortes d'élection.

Il y a des endroits où l'on fait une nouvelle élection après la mort de chaque prince; mais en d'autres on se contente de régler une fois pour toutes l'ordre de la succession, en sorte que le successeur, à qui la couronne échoit, monte sur

le trône immédiatement après la mort de son prédécesseur (1), sans avoir besoin d'y être appelé par une élection particulière. Ce droit de succession est établi en général, ou par la volonté du roi régnant, ou par la volonté du peuple.

§. VI. De la succession testamentaire dans les royaumes patrimoniaux.

Chaque monarque d'un royaume patrimonial est en droit de régler la succession comme il le juge à propos ; et lorsqu'il a expresssément déclaré sa volonté là-dessus, on doit la suivre tout de même que s'il s'agissait du testament d'un simple particulier, surtout si le défunt avait fondé ou acquis lui-même le royaume. Un prince qui est roi sur ce pied-là, peut donc, si bon lui semble, partager également le royaume à ses enfans, sans en excepter les filles, et appeler même à la succession, au défaut d'enfans légitimes, un fils naturel ou un fils adoptif, ou toute autre personne avec qui il n'a aucune relation de parenté ou d'alliance.

---

(1) Encore même qu'il se fasse quelque inauguration solennelle, comme cela se pratique en plusieurs royaumes, où la cérémonie est même quelquefois différée assez long-tems après la mort du dernier roi.

§. VII. De la succession *ab intestat.*

Que s'il n'a point nommé de successeur, on doit présumer qu'il n'a pas prétendu que son royaume fût détruit avec lui ou abandonné au premier occupant, mais qu'il a voulu : I. Que la forme du gouvernement demeurât monarchique après sa mort, comme elle l'était de son vivant ; II. Que le royaume passât à ses enfans, préférablement à toute autre personne, et conformément à l'inclination commune des pères. III. Que ses états ne fussent pas partagés, ni le gouvernement mis entre les mains de plusieurs par indivis, l'un et l'autre étant fort contraires au bien du royaume et à l'avantage de la famille régnante. IV. Qu'au défaut d'enfans, le plus proche parent héritât de la couronne. V. Enfin, qu'entre ceux qui se trouvent au même degré, les mâles passassent devant les femmes, et les aînés devant les cadets.

§. VIII. Différentes sortes de succession dans les royaumes établis par une libre volonté du peuple.

Pour ce qui est des royaumes établis par un libre consentement du peuple, l'ordre de la succession y dépend aussi originairement de la volonté du peuple. Si donc le peuple, en se choisissant un roi, lui a conféré, avec le pouvoir

[redacted] [redacted]

souverain, le droit de nommer son successeur (1), celui qui aura été désigné par le roi défunt sera l'héritier de la couronne ; autrement

---

(1) Donc, en ce cas-là, le successeur nommé par le roi tirera originairement son droit de la volonté du peuple, en vertu de laquelle le prédécesseur a eu pouvoir de le lui transférer ; au lieu que, dans un royaume patrimonial, c'est uniquement de la volonté du dernier roi que le successeur reçoit la couronne. Outre qu'ici l'aliénation peut se faire aussi bien entre-vifs qu'en cas de mort ; ce qui n'a pas lieu dans un royaume non patrimonial, où le roi peut seulement désigner celui qui lui succédera après sa mort, en vertu de la clause que notre auteur suppose ici, et qui, comme il le dit lui-même, *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. VII, §. 12, accompagne rarement le contrat par lequel un peuple défère la couronne de sa pure volonté. M. Otto met ici une différence qui n'a aucun fondement ; il dit que si le roi, à qui le peuple en a donné pouvoir, dispose de la succession au préjudice du bien de l'état, le peuple peut n'y avoir aucun égard ; mais cela a lieu aussi dans les royaumes patrimoniaux. Comme les sujets ne sont pas des bêtes, le royaume, quoiqu'on le tienne avec pouvoir de l'aliéner, n'est pas un bien dont on puisse et user et abuser à sa fantaisie. Un maître même n'a pas droit d'aliéner son esclave d'une manière à le faire passer entre les mains d'un autre maître dont l'humeur dure et cruelle serait connue. Voyez ci-dessus, ch. IV de ce livre, §. 5.

[redacted]

le peuple est censé s'être réservé le droit de régler la succession comme il le jugerait à propos. Que si le peuple a rendu la succession héréditaire dans la famille du roi élu, ou il a voulu que l'on suivît l'ordre des successions entre particuliers, autant que les règles en peuvent être appliquées à la succession au royaume ; ou bien il l'a modifié d'une façon particulière. La première sorte de succession s'appelle purement héréditaire, et l'autre linéale.

§. IX. De la succession purement héréditaire.

A l'égard des successions purement héréditaires, voici en quoi le bien de l'état demande qu'elles suivent une route un peu différente des successions entre particuliers : I. Le royaume ne doit point être partagé. II. Il faut que la succession demeure dans la postérité du premier roi (1), sans passer jamais aux branches de ses collatéraux. III. Les enfans naturels ou bâtards, et les adoptifs, n'ont point de part à la succession, mais seulement ceux qui sont sortis d'un mariage conforme aux lois du pays. IV. Entre

---

(1) Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. VII, §. 12, note 4 de la nouvelle édition.

[redacted]

ceux qui sont au même degré, les mâles l'emportent sur les femmes, quand même elles seraient plus âgées. V. Entre plusieurs mâles ou plusieurs femmes qui sont au même degré, l'âge (1) décide de la préférence. VI. Enfin, le successeur doit regarder la couronne dont il hérite, comme un bien qu'il tient de la volonté du peuple, et non pas de la faveur du roi défunt.

§. X. De la succession linéale, ou de branche en branche.

Mais comme, dans cet ordre de succession qui appelle à la couronne le plus proche du sang royal, il peut survenir des contestations fort embrouillées sur le degré de proximité, lorsque ceux qui restent de la famille régnante sont un peu éloignés de la tige commune, pour prévenir ces inconvéniens, plusieurs peuples ont établi la succession linéale, qui consiste en ce que tous ceux qui descendent du premier roi de la famille régnante sont censés faire autant de lignes perpendiculaires, dont chacune a droit au royaume selon qu'elle est à un degré plus proche, en sorte que la couronne ne passe point d'une ligne à l'autre, tant qu'il reste quelqu'un de la

---

(1) Voyez sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. VII, §. 18, note 1.

précédente, quand même il y aurait dans cette autre ligne des parens plus proches du dernier roi (1).

§. XI. Il y a deux sortes de succession linéale, savoir, la cognatique et l'agnatique.

On distingue deux principales sortes de succession linéale, savoir : la cognatique et l'agnatique. Dans la première, qui s'appelle aussi castillane, les femmes sont admises à la succession ; mais en sorte que les mâles qui se trouvent dans la même ligne passent devant, et qu'on ne revient à elles que quand les mâles plus proches, ou au même degré, viennent à manquer avec tous leurs descendans. Mais, dans la succession agnatique, autrement nommée française, les femmes et tous ceux qui sortent d'elles, sans en excepter les mâles, sont exclus à perpétuité de la succession.

§. XII. Comment on doit terminer les disputes survenues au sujet de la succession à la couronne.

Lorsqu'il survient quelque dispute au sujet

(1) Par exemple, un fils cadet du roi défunt est dans un degré plus proche que le petit-fils ou le fils de l'aîné mort; cependant ce fils ou petit-fils succède à l'exclusion de son oncle ou de son grand-oncle.

de la succession à la couronne, si c'est un royaume patrimonial, le meilleur est de remettre (1) la décision du différend à des arbitres de la famille royale. Mais si la succession a été originairement établie par la volonté du peuple, c'est au peuple à en décider.

CHAPITRE XI.

Des devoirs du souverain.

---

§. I. Source générale des devoirs du souverain.

POUR connaître évidemment les devoirs du souverain (2), il ne faut que considérer avec un peu d'attention ce que demandent la nature et le but des sociétés civiles, et l'exercice des parties de la souveraineté.

---

(1) Le peuple rentre alors par accident et par *interim* dans son ancienne indépendance. Ainsi c'est à lui à prononcer en ce cas-là sur le différend, comme je l'ai fait voir dans mes notes sur Grotius, liv. II, chap. VII, §. 27, note 4; à quoi on peut joindre ce que j'ai dit sur le grand ouvrage de Puffendorf, liv. VII, chap. VII, §. 15, note 1 de la nouvelle édition.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. IX.

§. II. Nécessité indispensable où sont les souverains de s'instruire exactement de leurs devoirs.

Avant toutes choses, il est clair que les princes doivent s'instruire avec soin de tout ce qui est nécessaire pour acquérir une exacte connaissance de leurs engagemens ; personne ne pouvant se bien acquitter d'une chose qu'il ne sait pas. Pour cet effet, comme la science du gouvernement demande un homme tout entier, il faut qu'ils renoncent à toute autre étude qui n'y a pas quelque rapport, et surtout qu'ils prennent bien garde de ne pas s'abandonner sans retenue aux plaisirs, aux divertissemens, et aux vaines occupations, qui pourraient les empêcher de se rendre capables d'un emploi si important, ou d'en remplir exactement les fonctions. Par la même raison, s'ils ont à cœur leur devoir, ils éloigneront les flatteurs, les bouffons, et ceux dont toute l'habileté ne consiste qu'en des choses frivoles ou inutiles ; mais ils tiendront au contraire auprès d'eux des personnes vertueuses, sages, prudentes, et expérimentées dans les affaires.

Pour être en état de bien appliquer les maximes générales de la science du gouvernement, il faut connaître à fond la constitution de l'état

et le naturel des sujets. Les souverains doivent aussi se former principalement aux vertus les plus nécessaires pour soutenir le poids d'un emploi si difficile, et apprendre à régler toutes leurs manières d'une façon convenable à leur dignité. Sans cela ils ne sauraient s'appliquer avec succès à la pratique de leurs devoirs, dont nous allons maintenant proposer les règles.

§. III. Règle générale qui renferme tous les devoirs du souverain.

Le bien du peuple est la souveraine loi : c'est aussi la maxime générale que les puissances doivent avoir incessamment devant les yeux, puisqu'on ne leur a conféré l'autorité souveraine qu'afin qu'elles s'en servent pour procurer et maintenir l'utilité publique, qui est le but naturel de l'établissement des sociétés civiles. Un souverain ne doit donc rien tenir pour avantageux à lui-même, s'il ne l'est aussi à l'état. Mais disons quelque chose de plus particulier.

§. IV. Règles particulières. 1. Former les sujets aux bonnes mœurs.

I. Pour maintenir la tranquillité au dedans de l'état, il faut que les citoyens soient dans des dispositions conformes au bien public. Il est donc du devoir du souverain de leur prescrire,

non-seulement des lois qui enseignent de quelle manière on doit se conduire pour cette fin, mais encore de mettre un si bon ordre en ce qui regarde l'instruction publique, que les sujets se conforment aux lois par raison et par habitude, plutôt que par la crainte des peines. Pour cet effet, rien n'est plus utile que l'étude de la religion chrétienne, j'entends celle qui est épurée de toute invention humaine; et l'établissement des écoles publiques, où l'on enseigne des choses conformes à la bonne politique.

§. V. 2. Etablir de bonnes lois.

II. A l'égard des lois, elles doivent être justes, équitables, claires, sans ambiguité et sans contradiction, utiles, accommodées à l'état et au génie des peuples à qui on les prescrit, suffisantes pour régler et pour terminer les affaires qu'il y a le plus communément entre les concitoyens. Il ne faut pourtant pas trop multiplier ces règlemens, ni contraindre la liberté des sujets au-delà de ce que demande le bien de l'état en général, et de chaque citoyen en particulier; car comme les hommes, dans l'examen de ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire, se déterminent plus souvent par les lumières naturelles de

leur raison que par la connaissance des lois civiles, si ces lois sont en trop grand nombre, en sorte qu'ils ne puissent pas les retenir aisément, et qu'elles défendent des choses que la raison ne condamne point en elles-mêmes, les sujets y contreviendront infailliblement par pure ignorance ; de sorte qu'ils auront lieu de les regarder comme des piéges qu'on leur tend pour les exposer à être punis, et comme des ordonnances fâcheuses par lesquelles on se plaît à gêner inutilement leur liberté ; ce qui est contraire au but des sociétés civiles.

§. VI. 3. Faire en sorte que les lois soient bien exécutées.

III. Mais il ne sert de rien de faire des lois, si on les laisse violer impunément. Les souverains doivent donc aussi veiller sans cesse à leur exécution ; avoir soin que chacun obtienne aisément ce qui lui est dû, sans perdre beaucoup de tems ou d'argent à solliciter un procès ; empêcher que personne ne soit frustré de son droit par des chicanes et des vexations ; punir ceux qui ont contrevenu aux lois, selon la gravité du fait, et selon le degré d'intention et de malice ; enfin ne faire grâce à personne sans de bonnes raisons ; rien n'étant plus injuste, ni plus propre

à irriter les esprits, que de traiter différemment, toutes choses d'ailleurs égales, ceux qui ont mérité la même peine.

§. VII. 4. Garder un juste tempérament dans la détermination et dans la mesure des peines.

IV. On ne doit attacher des peines qu'à ce qu'il est nécessaire de défendre pour l'intérêt de l'état, et il faut aussi les proportionner à cette fin; en sorte qu'on ne fasse pas souffrir à ceux qui violent les lois, plus de mal que ne demande le bien public. Du reste, il est clair que la crainte des peines ne saurait produire l'effet que le législateur se propose en les dénonçant, si elles ne sont pas assez grandes pour contre-balancer le profit ou le plaisir que l'on peut espérer d'une action contraire aux lois.

§. VIII. 5. Empêcher que les sujets ne se fassent du tort les uns aux autres.

V. Les hommes ayant formé des sociétés civiles à dessein de se mettre à couvert de la malice et des insultes d'autrui, le souverain est engagé par cette raison à empêcher que ses sujets ne se fassent du tort les uns aux autres, et à punir d'autant plus sévèrement les injures et les injustices qui se commettent dans ses états, que le voisi-

nage et le commerce perpétuel en fournissent aisément les occasions. Il n'y a ici ni rang, ni dignité qui doivent autoriser les grands à insulter impunément les petits ; mais il ne serait pas moins contre la nature et le but du gouvernement civil, de permettre aux sujets de se faire justice eux-mêmes, et de tirer raison, par des voies de fait, du tort qu'ils croiraient avoir reçu.

§. IX. 6. Choisir pour ses ministres des personnes de probité et capables des affaires, et punir sévèrement les malversations.

VI. Dans un état un peu grand, le prince ne saurait lui seul vaquer immédiatement à toutes les affaires publiques, et ainsi il est réduit à la nécessité de se décharger sur quelques personnes d'une partie des soins du gouvernement. Mais, comme ces ministres publics tirent de lui toute leur autorité, et agissent en son nom, on lui attribue, comme à la première cause, tout ce qu'ils font de bien ou de mal. Le souverain est donc dans une obligation indispensable, de ne confier les emplois publics qu'à des gens de probité, et capables des affaires dont il les charge ; d'examiner de tems en tems leur conduite, et de les punir ou de les récompenser selon qu'ils le méritent, pour intimider ou encourager par-là

les autres, et pour montrer qu'il veut que chacun apporte aux affaires publiques autant de fidélité et d'application qu'à ses affaires particulières. Il faut surtout avoir l'œil sur ceux qui ont quelque part à l'administration de la justice; car l'espérance de l'impunité est un grand attrait pour porter au crime, et l'on s'en flatte aisément lorsqu'on voit que les juges sont susceptibles de corruption : de sorte que, si le souverain ne punit sévèrement ces ames vénales, il se rend fauteur, comme eux, en quelque manière, des choses qui donnent le plus d'atteinte à la sûreté publique. Du reste, quoiqu'il puisse, avec ces précautions, se reposer sur ses ministres du soin des affaires ordinaires, il ne doit jamais refuser d'écouter patiemment les plaintes et les humbles remontrances de ses sujets.

§. X. 7. Exiger les impôts et les subsides d'une manière convenable, et bien employer les revenus de l'état.

VII. Comme les sujets ne sont obligés de payer les impôts ou les subsides, et de supporter toute autre charge, que parce que cela est nécessaire pour fournir aux dépenses de l'état et en tems de paix et en tems de guerre, les souverains doivent ne rien exiger au-delà de ce que demandent les besoins publics, ou du moins quelque avantage

considérable de l'état, et faire en sorte que les sujets ne soient incommodés que le moins qu'il est possible des charges qu'on leur impose. Il faut ensuite garder une juste proportion dans la taxe de chaque citoyen, et n'accorder à personne aucune immunité qui tourne au préjudice ou à l'oppression des autres. Ce qui provient des contributions doit aussi être employé uniquement à subvenir aux besoins de l'état, et non pas dépensé en luxe, en débauches, en folles largesses ou vaines magnificences. Il faut enfin proportionner la dépense aux revenus ; et s'il ne suffisent pas, y suppléer par une épargne honnête, et par un retranchement de toutes les choses superflues.

§. XI. 8. Procurer l'entretien et l'augmentation des biens des sujets.

VIII. Le souverain n'est pas obligé de nourrir ses sujets, quoique la charité l'engage à prendre un soin particulier de ceux qui, par un effet de quelque malheur auquel ils n'ont rien contribué par leur faute, sont hors d'état de pourvoir eux-mêmes à leur subsistanee. Mais comme il ne peut tirer que des biens de ses sujets les revenus dont il a besoin pour fournir aux dépenses nécessaires, et que d'ailleurs la force d'un état consiste dans

les richesses aussi bien que dans la valeur des citoyens, il ne doit rien négliger pour procurer l'entretien et l'augmentation des biens des particuliers. Pour cet effet, il faut faire en sorte qu'ils tirent de leurs terres et de leurs eaux tout le profit qu'on a lieu de s'en promettre; qu'ils exercent leur industrie sur les choses qui croissent ou qui se trouvent dans le pays; qu'ils n'achètent point le travail d'autrui pour tout ce qu'ils peuvent faire eux-mêmes commodément; et le moyen de les y porter, c'est d'entretenir et de favoriser les arts mécaniques. Il importe aussi beaucoup de faire fleurir le négoce, surtout celui de la navigation; mais il ne suffit pas de bannir la paresse et la fainéantise, il faut encore rendre les citoyens ménagers, en réprimant, par de bonnes lois somptuaires, les dépenses superflues, et principalement celles qui font passer aux étrangers les richesses des sujets de l'état. Le prince lui-même doit en montrer l'exemple, qui est d'une plus grande efficace que toutes les lois du monde.

§. XII. 9. Empêcher les factions et les cabales.

IX. La bonne constitution et la force intérieure d'un état dépend de l'union des citoyens. Ainsi il est également de l'intérêt et du devoir des souverains de bien prendre garde qu'il ne se forme

[redacted]

des factions et des cabales, d'empêcher que quelques sujets ne se lient ensemble par des conventions particulières, et de ne pas souffrir que personne dépende, sous quelque prétexte que ce soit, fût-ce sous prétexte de religion, d'une autre puissance, soit au dedans ou au dehors de l'état, pour laquelle il ait plus de soumission que pour son souverain légitime, ou de laquelle il attende une plus grande protection.

§. XIII. 10. Se précautionner contre les invasions des étrangers.

X. Enfin, la paix qu'il y a entre les états n'étant pas d'ordinaire fort assurée, le souverain doit prendre garde que le courage de ses sujets ne s'amollisse, et pour cet effet, les former et les exercer aux travaux et aux fonctions militaires; comme aussi être soigneux de faire de bonne heure les préparatifs nécessaires pour se mettre en état de défense, d'avoir des forteresses, des armes, des troupes toutes prêtes, et surtout bonne provision d'argent, qui est le nerf de la guerre; mais il ne doit jamais attaquer, quand même on lui en aurait donné un juste sujet, à moins que la constitution de l'état ne le permette, et qu'une occasion très-favorable ne lui donne tout lieu d'espérer un bon succès. Il faut

aussi, en tems de paix, épier avec attention les desseins et les démarches de ses voisins, et ménager sagement des traités et des alliances avec ceux dont on peut avoir besoin.

CHAPITRE XII.

Des lois civiles en particulier.

§. I. Ce que l'on entend par lois civiles.

PARCOURONS maintenant un peu en détail les parties de la souveraineté, pour examiner les principales questions qu'on agite là-dessus. Nous avons mis au premier rang le pouvoir d'où émanent les lois civiles (1), qui ne sont autre chose que des ordonnances du souverain, par lesquelles il prescrit à ses sujets ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire.

§. II. A combien d'égards on les appelle ainsi.

Ces lois sont appelées civiles, ou par rapport à leur autorité, ou par rapport à leur origine. Au premier égard, on peut donner le nom

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. I.

de lois civiles à toutes celles (1) qui servent de règle aux jugemens des tribunaux d'un état, d'où qu'elles tirent leur origine. Mais, dans l'autre sens, on restreint le nom de lois civiles à celles qui sont originairement fondées sur la volonté du souverain, et qui roulent sur des choses nécessaires pour le bien particulier de chaque état, quoique indifférentes ou indéterminées par le droit naturel et par le droit divin révélé.

§. III. Il faut donner force de loi civile aux maximes du droit naturel.

Les lois civiles doivent toutes tendre au bien de l'état, et ne rien renfermer qui ne s'y rapporte. Or, la pratique des maximes de la loi naturelle est ce qu'il y a de plus utile pour la tranquillité publique, aussi bien que pour l'ordre et la beauté de la société civile. Il faut donc, avant toutes choses, que les souverains donnent force entière de loi civile à tout autant qu'il se peut de ces règles de l'honnête, afin qu'on les observe du moins extérieurement ; car la plupart des hommes sont si méchans, que la crainte d'une divinité, et la vue même de l'utilité ma-

(1) Ainsi les lois même naturelles font, en ce sens, partie des lois civiles, comme il est expliqué dans le paragraphe suivant.

nifeste de la loi naturelle, ne suffisent pas pour empêcher qu'ils ne soient portés à la violer.

§. IV. En quoi consiste la force et l'efficace des lois civiles.

La force et l'efficace des lois civiles consiste dans la sanction pénale qui les accompagne ; c'est-à-dire (1), dans la détermination des peines qui doivent être infligées par le magistrat à quiconque fera ce que la loi défend, ou négligera de faire ce qu'elle ordonne. Ainsi toutes les lois naturelles, auxquelles le souverain n'a point attaché de sanction pénale, peuvent être violées impunément par rapport au tribunal humain, sauf néanmoins les droits de la vengeance divine.

§. V. Pour quelles choses les lois civiles donnent ou ne donnent pas action en justice.

De plus, la constitution de la vie civile ne permettant pas que les particuliers aient recours à des voies de fait pour tirer raison eux-mêmes de ce qu'ils croient leur être dû, les lois civiles viennent comme au secours de la loi naturelle, en offrant à chacun la protection du magistrat,

---

(1) Cette détermination n'est pas toujours expresse. Voyez ci-dessus, liv. I, chap. II, §. 7, note 1.

[redacted]

qui, par son autorité et par la force qu'il a en main, contraint de rendre ce qui est dû en vertu des maximes du droit naturel, pour lesquelles le souverain a jugé à propos de donner action en justice; car, à l'égard de toutes les autres, l'observation en est laissée à l'honneur et à la conscience des citoyens.

Or, on ne donne guère action en justice que pour (1) l'exécution des engagemens où l'on est entré par quelque convention expresse. A l'égard de tout ce que les hommes se doivent d'ailleurs les uns aux autres, en vertu de quelque maxime générale et indéterminée de la loi naturelle, les lois civiles n'y prêtent point ordinairement leur autorité (2); et on l'a ainsi jugé à propos, pour laisser aux gens de bien une ample matière d'exercer leur vertu, et d'acquérir de grandes louanges, par l'entière liberté

---

(1) Il valait mieux dire, pour l'observation des choses que les autres ont droit d'exiger à la rigueur, ou auxquelles ils ont un droit parfait, même par la loi naturelle; car il y a une infinité de manières de causer, par exemple, du dommage à autrui, indépendamment de toute convention, pour lesquelles néanmoins on a action en justice devant tous les tribunaux des nations civilisées.

(2) Voyez mon *Discours sur le Bénéfice des Lois.*

avec laquelle on voit qu'ils se portent à leur devoir. Souvent aussi on refuse action en justice pour certaines choses, parce qu'elles ne paraissent pas assez considérables pour permettre à chacun d'en aller rompre la tête aux juges.

§. VI. Les lois civiles servent à déterminer ou à expliquer les maximes générales du droit naturel.

Il y a bien des choses que le droit naturel prescrit seulement d'une manière générale et indéterminée, en sorte que le tems, la manière, le lieu, l'application à telle ou telle personne, et autres circonstances semblables, sont laissées à la volonté de chacun. Les lois civiles règlent encore tout cela, pour (1) l'ordre et la tranquillité de l'état : quelquefois même elles proposent des récompenses à ceux qui voudront faire ces sortes d'actions de leur propre mouvement. Elles expliquent aussi ce qu'il peut y avoir d'obscur dans les maximes du droit naturel, ou

---

(1) Par exemple, les lois civiles peuvent ordonner qu'on exécute un contrat en tel ou tel tems, en tel ou tel lieu ; que dans le concours de plusieurs créanciers, tels ou tels soient préférés ; que l'on répare un dommage de telle ou telle manière, comme quand il s'agit d'une fille débauchée, on ordonnera de l'épouser, ou bien on condamnera simplement à une amende, etc.

[redacted]

dans leur application : et les particuliers sont tenus de se conformer à ces décisions faites par autorité publique, quand même ils ne les trouveraient pas bien justes.

§. VII. Elles règlent les formalités nécessaires pour rendre un acte valable en justice, et elles bornent l'usage des droits naturels de chacun.

Comme plusieurs actes sont en eux-mêmes si fort libres que chacun peut, selon le droit naturel, les faire de la manière qu'il juge à propos, et que cependant il est bon de les réduire à quelque uniformité, les lois civiles prescrivent certaines formes et formalités qui sont absolument nécessaires pour rendre ces actes valables en justice. Tels sont les testamens, les contrats, et autres choses semblables. C'est aussi pour l'intérêt public que les lois civiles bornent et règlent en diverses manières l'usage des (1) droits que chacun a naturellement.

§. VIII. Jusqu'où et pourquoi on est tenu d'obéir aux lois civiles.

Au reste, les sujets doivent obéir et se conformer exactement à tous ces règlemens des lois

---

(1) Comme le droit de propriété, le pouvoir paternel, etc.

civiles, tant qu'ils ne renferment rien de manifestement contraire aux lois divines, soit naturelles, ou révélées ; et cela non-seulement par la crainte des peines qui sont attachées à leur violation, mais encore par un principe de conscience, et en vertu même du droit naturel, dont une des lois ordonne d'obéir aux souverains légitimes.

§. IX. Comment on doit obéir aux ordres particuliers d'un souverain.

On n'est pas moins tenu de respecter les ordres particuliers d'un souverain, que les lois qu'il prescrit généralement à tous ses sujets. Mais, à l'égard des ordres qui paraissent renfermer quelque injustice, il faut distinguer si le souverain nous commande de faire en notre propre nom une action injuste qui soit réputée nôtre (1); ou bien s'il nous ordonne de l'exécuter en son nom, et en qualité de simple instrument,

---

(1) J'ai montré dans une grande note sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. I, §. 6, note 4, que cette distinction est vaine, et que les plus grandes menaces du monde ne doivent jamais porter à faire, même par ordre et au nom d'un supérieur, la moindre chose qui paraisse manifestement injuste et criminelle. Voyez ci-dessus, chap. I, §. 24 du liv. I, note 1.

[redacted]

comme une action qu'il répute sienne. Dans le dernier cas, on peut, lorsqu'on y est forcé par son souverain, faire innocemment une chose dont l'exécution est un péché pour le souverain même. Mais il n'est jamais permis en conscience de faire, en son propre nom, par ordre du souverain, la moindre chose qui soit contraire à quelque loi divine, soit naturelle ou révélée. Un sujet peut donc innocemment porter les armes pour son prince (1), même dans une guerre injuste ; mais il péche sans contredit lorsque par son ordre il condamne un innocent, ou qu'il porte un faux témoignage, ou qu'il intente une fausse accusation ; car un sujet qui est enrôlé par autorité publique, agit au nom de l'état ; au lieu que celui qui juge, qui dépose, ou qui accuse, agit en son propre nom.

---

(1) Cela n'est vrai que quand on doute seulement de la justice des armes du souverain. Voyez ce que j'ai dit sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XXVI, §. 4, notes 12, 16, 19.

CHAPITRE XIII.

Du droit de vie et de mort, et des peines en général.

§. I. Pour quelles raisons le souverain a pouvoir sur la vie de ses sujets.

Le souverain a quelque pouvoir sur la vie de ses sujets, et cela en deux manières ; l'une indirecte, pour la défense de l'état ; l'autre directe, pour la punition des crimes.

§. II. Comment il peut exposer leur vie pour la défense de l'état.

Comme on est souvent réduit à la nécessité de se défendre contre les insultes des étrangers, ou de les attaquer même, pour tirer raison de ce qu'ils nous doivent, et qu'ils ne veulent pas nous rendre de bonne grâce (1), le souverain, en ce cas-là, a droit certainement de contraindre ses sujets à prendre les armes ; par où il expose leur vie, sans se proposer néanmoins directement et de propos délibéré qu'ils la perdent

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. II.

dans une telle occasion. Et afin qu'ils soient en état de s'y bien conduire et d'agir vigoureusement contre l'ennemi, il doit les y préparer de bonne heure par des exercices fréquens, qui les dressent au métier de la guerre, et les rendent propres à en supporter les fatigues. Aucun sujet, d'autre côté, ne peut légitimement se mettre lui-même hors d'état de servir, pour se soustraire au péril. La crainte de la mort ne doit pas non plus être capable de porter un soldat à abandonner lâchement son poste ; mais il faut qu'il y tienne ferme jusqu'à la dernière extrémité ; à moins qu'il n'ait tout lieu de présumer que le souverain ne prétend pas qu'il le conserve aux dépens même de la vie, ou que sa vie ne soit manifestement de plus grande utilité à l'état, que ne le serait ce poste.

§. III. Il peut leur ôter directement la vie en forme de punition.

Mais le souverain peut aussi directement ôter la vie à ceux de ses sujets qui l'ont mérité par quelque grand crime (1). Ce droit qu'il a de les punir, l'autorise à plus forte raison à les dépouiller des autres biens qu'ils possèdent. Il

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, ch. III.

faut donc dire ici quelque chose en général de la nature des peines.

§. IV. Définition de la peine.

J'entends par le mot de peine, un mal que l'on souffre malgré soi, de la part d'un supérieur, à cause du mal que l'on a fait volontairement ; c'est-à-dire, quelque chose de fâcheux à quoi l'on est condamné malgré soi par un supérieur, en conséquence d'un crime dont on s'est rendu coupable.

Je dis I. Un mal que l'on souffre ; car quoique souvent on ordonne pour punition de faire certaines choses, on ne regarde alors l'action qu'en ce qu'elle a de gênant ou de pénible pour celui qui y est condamné.

Je dis II. Que l'on souffre malgré soi : car le but des peines est de détourner les hommes du crime par la crainte de ses suites ; or, si le mal était tel qu'on pût le souffrir aisément et sans répugnance, il ne produirait pas cet effet.

Je dis III. De la part d'un supérieur : car les maux que l'on souffre à la guerre, ou dans un combat, ne sont pas des peines, puisqu'aucun des ennemis n'a autorité sur l'autre.

J'ai dit enfin IV. A cause du mal que l'on a fait volontairement : car une injure que l'on

[redacted]

reçoit d'un particulier, quelque fâcheuse qu'elle soit, ne peut pas être regardée comme une peine.

§. V. A qui appartient le droit d'infliger des peines.

Dans l'indépendance de l'état de nature, où chacun ne reconnaît d'autre supérieur que Dieu (1), il n'y a aussi que ce souverain législateur qui puisse infliger des peines proprement dites. Mais la sûreté publique, qui est le but des sociétés civiles, demande que le souverain ait le pouvoir de réprimer la malice de ses sujets, en les menaçant de quelque peine, et la leur faisant souffrir actuellement, lorsqu'ils s'en sont rendus dignes.

---

(1) L'auteur raisonne ici sur une fausse hypothèse; il prétend, comme il paraît par sa définition, que toute peine doit être infligée de la part d'un supérieur; mais les lois naturelles seraient inutiles, si personne n'avait ici-bas le pouvoir de les faire exécuter, et de punir ceux qui les violent, soit à l'égard d'un particulier, soit par rapport à tout le genre humain, dont la conservation est le but de ces lois communes à tous les hommes. Ainsi, dans l'indépendance de l'état de nature, chacun est revêtu de ce droit par rapport à tout autre. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. III, §. 4, note 3, retouchée et augmentée de nouveau dans la cinquième édition.

§. VI. On ne doit punir qu'en vue de quelque utilité.

Que celui qui a fait du mal en souffre, il n'y a rien là d'injuste, à ne regarder que l'action en elle-même. Cependant on ne doit pas, dans le tribunal humain, avoir égard simplement au mal qui a été commis ; il faut voir encore si la peine produira quelque utilité. Ce serait aussi un motif bien inhumain, et tout-à-fait contraire à la sociabilité, que de punir à dessein de donner à la personne lésée le plaisir barbare de satisfaire son ressentiment, et de voir souffrir du mal à celui de qui elle en a reçu.

§. VII. En quoi consiste cette utilité.

Le véritable but des peines infligées par les tribunaux humains, est en général de prévenir les dommages et les injures que les hommes ont à craindre les uns des autres. Pour cet effet, il faut ou que celui qui a commis le crime se corrige, ou que les autres soient détournés par son exemple d'en commettre de pareils, ou que le coupable soit mis désormais hors d'état de nuire : ou, pour exprimer la même chose en d'autres termes, toute punition doit tendre au bien du coupable, ou à l'avantage de celui qui avait intérêt que le crime ne fût pas commis, ou à l'utilité de tous généralement.

§. VIII. Premier but des peines : corriger le coupable.

On procure le bien de celui qui a commis le crime, en lui causant quelque douleur, dont l'amertume le rende sage, et lui fasse perdre l'envie de retomber dans la même faute. Les pères de famille ont conservé, dans la plupart des états, le droit d'exercer cette espèce de châtiment sur leurs domestiques ; mais il ne peut pas s'étendre jusqu'à ôter la vie, celui qui est une fois mort n'étant plus en état de se corriger.

§. IX. Second but : pourvoir à la sûreté de la personne lésée.

L'avantage de la personne lésée demande qu'elle ne soit plus exposée à de pareilles insultes, ni de la part de celui que l'on punit, ni de la part d'aucun autre. On pourvoit à sa sûreté au premier égard, ou en faisant mourir le coupable, ou en le (1) mettant dans l'impuissance de satisfaire ses mauvais désirs, ou en lui apprenant à devenir sage par l'expérience du mal qu'il s'est attiré ; et pour mettre à couvert la personne lésée des insultes semblables que d'autres pourraient

---

(1) Par exemple, en le bannissant du pays, ou en le tenant enfermé dans une prison, ou en lui ôtant les armes et les autres moyens de nuire, etc.

lui faire, il faut que la punition soit publique et accompagnée d'un appareil capable d'intimider.

§. X. Troisième et dernier but : procurer la sûreté et l'utilité de tous généralement.

Enfin il est nécessaire pour la sûreté et l'utilité publique, ou que le coupable lui-même soit puni d'une manière qui empêche qu'il ne fasse plus de mal à personne, ou que, par une punition exemplaire, on détourne les autres de se porter à de pareilles actions : et c'est à quoi servent les mêmes moyens dont nous venons de parler.

§. XI. Les actes purement intérieurs ne doivent pas être punis par les hommes.

Si l'on considère bien toutes ces vues, qui seules rendent nécessaire l'usage des peines, et que l'on envisage d'ailleurs la constitution de la nature humaine, on en conclura qu'il n'est pas convenable que tout péché, ou tout acte vicieux, soit puni devant les hommes. Il faut excepter, I. Les actes purement internes ou les simples pensées : par exemple, l'idée agréable que l'on se fait d'un péché, l'envie que l'on a de le commettre, le dessein qu'on en forme, mais qui n'est suivi d'aucune exécution. Comme tous ces mouvemens intérieurs, quand même ils viendraient ensuite à la connaissance d'autrui par l'aveu qu'on en ferait, ne causent du mal à per-

[redacted]

sonne, il n'y a personne aussi qui ait intérêt qu'on les punisse.

§. XII. Ni les péchés de faiblesse où l'on tombe tous les jours.

II. Il serait aussi trop rigoureux de punir les fautes les plus légères, que la fragilité de notre nature ne permet pas d'éviter entièrement, quelque attention et quelque application que l'on ait à son devoir.

§. XIII. On laisse impunies certaines choses pour le repos de l'état ou pour quelque autre raison.

III. Il y a encore plusieurs autres choses que les lois laissent impunies, pour le repos de l'état, ou pour quelque autre raison : comme afin que la pratique des devoirs opposés soit plus glorieuse et plus méritoire, par l'entière liberté avec laquelle on s'y porte, ou afin que les juges n'aient pas la tête rompue d'une infinité de procès, ou pour des affaires de peu de conséquence ; ou parce que le cas est d'une discussion très-difficile, ou à cause que le mal est si fort enraciné qu'on ne saurait entreprendre d'y remédier sans troubler l'état.

§. XIV. Les vices communs, qui sont une suite de la corruption générale, ne doivent pas être punis.

IV. Enfin, on regarde avec raison comme non punissables devant les hommes les vices communs

qui sont une suite de la corruption générale : comme l'ambition, l'avarice, l'inhumanité, l'ingratitude, l'hypocrisie, l'envie, l'orgueil, la colère, l'animosité et autres semblables passions dont les effets sont si ordinaires, qu'un souverain serait réduit à régner dans un désert s'il voulait punir rigoureusement tous ceux qui y sont sujets. Il suffit donc de le faire, lorqu'elles les portent à des excès énormes et éclatans.

§. XV. On peut quelquefois faire grâce à un criminel, et pourquoi.

Bien plus, il n'est pas même nécessaire de punir toujours sans rémission les péchés d'ailleurs punissables. On peut quelquefois faire grâce, mais pour de bonnes raisons, comme par exemple, s'il (1) ne paraît pas nécessaire en certains cas de produire les effets auxquels les peines sont naturellement destinées, ou s'il revient plus (2)

---

(1) Comme si le crime est caché, ou connu de très-peu de gens; car alors, bien loin qu'il soit utile de le punir, cela peut souvent faire plus de mal que de bien.

(2) Par exemple, si le coupable est très-utile à l'état, en sorte que, si on le faisait mourir, ou si on lui infligeait quelque autre peine, l'impression que ferait la vue de sa punition ne produirait pas autant de bien qu'il est capable d'en procurer par ses services.

d'utilité du pardon que de la peine, ou s'il y a quelque autre moyen d'obtenir plus commodément (1) les fins que l'on se propose dans la punition des crimes. Ajoutez à cela les services considérables et dignes d'une récompense particulière qui ont été rendus à l'état ou par le coupable même, ou par quelqu'un de sa famille; une rare industrie, des qualités extraordinaires, ou quelque autre chose qui le distingue; l'espérance qu'il donne d'effacer son crime par de belles actions, surtout s'il y a eu dans son fait quelque ignorance, quoiqu'elle ne soit pas entièrement excusable; ou si, dans le cas dont il s'agit (2), la raison particulière de la loi n'a

---

(1) Lors, par exemple, que le coupable vient de lui-même faire satisfaction à la personne lésée, et qu'il témoigne être disposé à ne plus commettre de semblable action, ni contre cette personne-là, ni contre aucune autre.

(2) La raison, par exemple, des lois somptuaires, c'est l'intérêt de ceux-là même à qui l'on défend les dépenses superflues, qui pourraient à la fin les ruiner; mais si celui qui a contrevenu à de telles lois se trouve fort riche, en sorte que la dépense qu'il a faite ne soit nullement capable de l'incommoder, cette considération peut engager à lui pardonner plus facilement; bien entendu que la peine consiste, non dans une amende,

point de lieu. Souvent aussi on est obligé de faire grace en faveur du grand nombre de coupables, qu'on ne pourrait punir sans dépeupler l'état en quelque manière.

§. XVI. Comment on juge de la grandeur d'un crime.

Voyons maintenant quelle doit être la peine quand on juge à propos de l'infliger. A considérer la chose en elle-même, la punition doit être proportionnée à la gravité du fait. Or on juge de celle-ci, ou de la grandeur du crime, ou par son objet et sa matière, selon que l'objet est plus ou moins (1) noble, et le bien dont on dépouille les autres plus ou moins (2) considérable, ou par ses effets (3), c'est-à-dire, par le

---

mais dans quelque autre chose fort sensible à une personne riche. Voyez ce que j'ai dit sur Grotius, liv. II, chap. XX, §. 26, note 3.

(1) Celui qui tue son père, par exemple, commet un homicide plus criminel que s'il avait tué un étranger. Celui qui injurie un magistrat est plus coupable que s'il avait injurié son égal, etc.

(2) Un voleur qui tue les passans est plus criminel que celui qui se contente de les détrousser, etc.

(3) Quand un homme met le feu à une maison de ville, il fait par-là plus de mal que s'il avait mis le feu à une maison de campagne, etc.

plus ou le moins de préjudice qui en revient à l'état, ou enfin par le degré d'intention et de malice. Le degré de malice est plus grand lorsque l'on s'est porté au crime par quelque motif (1) auquel il était facile de résister; lorsque outre les raisons générales, propres à en détourner tout le monde, il y en a quelqu'une (2) de particulière qui devait retenir le coupable; lorsque le crime est accompagné de (3) circonstances particulières qui l'aggravent; lorsqu'on pouvait plus aisément s'empêcher (4) de le commettre. On examine encore ici, si le coupable a le premier commis cette sorte de crime, ou s'il a été séduit par l'exemple d'autrui; s'il y est tombé une ou plusieurs fois, et si on l'avait averti, ou non, de s'en donner garde.

---

(1) C'est ainsi que ceux qui volent ou tuent de sang-froid pour quelque petit profit sont plus coupables que ceux qui succombent à la tentation par la vue d'un grand gain, ou par la violence de quelque forte passion.

(2) Son caractère, par exemple, qui demande qu'il serve de modèle aux autres, et qui rend plus pernicieux les mauvais exemples qu'il donne.

(3) Le tems, le lieu, la manière, etc.

(4) Parce qu'on a été mieux élevé, et que l'on a plus de talens ou plus de secours pour connaître son devoir.



§. XVII. De la détermination du genre et du degré des peines par rapport au bien public.

Cependant la détermination précise du genre et du degré des peines qui doivent être infligées pour chaque crime en particulier, dépend de la volonté du souverain, qui doit toujours avoir ici devant les yeux le bien de l'état. Ainsi, deux crimes inégaux en eux-mêmes peuvent être et sont en effet souvent punis de la même peine. L'égalité, que les juges sont tenus d'observer invariablement dans l'exercice de la justice, consiste à punir également ceux qui ont commis le même crime, et à éviter cette indulgence mal entendue qui pardonne à une personne, sans de très-fortes raisons, un crime pour lequel un autre a été puni. A l'égard du degré des peines, considéré en lui-même, l'humanité veut qu'autant qu'il est possible on les adoucisse. Quelquefois néanmoins, le salut de l'état et la sûreté publique obligent à en augmenter la rigueur : lors, par exemple, qu'il est besoin d'arrêter le cours d'un vice qui commence à se répandre, ou lorsqu'il s'agit d'un crime très-pernicieux à l'état; mais de quelque manière, et pour quelque raison que l'on punisse, il faut toujours que la peine soit assez grande pour faire perdre aux

hommes l'envie de commettre le crime qu'on leur défend, et que d'ailleurs, quand ils viennent à y tomber, on ne leur inflige pas une peine plus rigoureuse que celle qui est portée par la loi, à moins qu'il n'y ait quelque circonstance particulière qui aggrave extrêmement le fait, et qui demande une punition extraordinaire.

§. XVIII. Il faut avoir égard aux diverses impressions que la peine fait sur différentes personnes.

Comme la même peine ne fait pas les mêmes impressions sur toutes sortes de gens, et n'a pas par conséquent une égale force pour les détourner du crime, on doit aussi considérer, et dans la détermination générale des peines, et dans leur application aux particuliers qui les ont encourues, la personne même du coupable, avec son âge, son sexe, son état et sa condition, ses richesses, ses forces, et autres semblables qualités qui rendent la punition plus ou moins sensible.

§. XIX. Comment on souffre à l'occasion d'un crime d'autrui auquel on n'a aucune part.

Au reste, tout ce que nous avons dit regarde les crimes dont on est véritablement l'auteur, ou auxquels on a quelque part : car, dans le tri-

bunal humain, on ne saurait légitimement infliger à personne une peine proprement ainsi nommée pour un crime d'autrui dont il n'est complice en aucune sorte. Il arrive néanmoins assez souvent que, par une suite ou à l'occasion d'un crime d'autrui, on souffre quelque mal ou quelque perte à quoi on n'aurait point été exposé sans cela, ou que l'on est privé par le même malheur d'un bien auquel on avait lieu de s'attendre. C'est ainsi que des enfans innocens se trouvent réduits à la pauvreté par la confiscation des biens de leur père. Et lorsqu'un criminel s'évade, sa caution est obligée de payer l'amende, non parce que le criminel a commis une mauvaise action, mais parce qu'en répondant pour lui, la caution s'est engagée volontairement à donner quelque chose de ses biens, au cas qu'il trouvât moyen de se soustraire à la peine.

§. XX. Comment on punit un corps ou une communauté.

De là il s'ensuit, qu'en matière des (1) crimes qui sont censés commis par un corps entier ou

---

(1) Voyez ici, outre le chapitre du grand ouvrage qui répond à celui-ci, §. 28, 29, Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XX, §. 7 et suiv.; et liv. III, chap. XI, §. 5.

[redacted]

une communauté, ceux-là seuls sont coupables qui ont donné leur consentement : ainsi, quoique l'innocent souffre ici d'ordinaire pour le coupable, ceux qui ont été d'avis contraire ne peuvent, en vertu de la punition infligée au corps, être légitimement dépouillés d'autre chose que des biens et des avantages dont ils jouissent en tant que membres de ce corps. Ces sortes de crimes publics s'éteignent aussi tout-à-fait par la longueur du tems, lorsqu'il ne reste plus aucune des personnes qui avaient consenti et concouru actuellement à les commettre.

CHAPITRE XIV.

De l'estime en général, et du droit de régler le rang et la considération où chacun doit être.

---

§. I. Ce que c'est que l'estime en général.

C'est une partie du pouvoir souverain, de régler le rang et la considération où chacun doit être dans l'état (1). Cela nous engage à traiter ici de l'estime en général.

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, ch. IV.

L'estime n'est autre chose que le degré de considération où chacun est dans la vie commune, en vertu duquel il peut être égalé ou comparé, préféré ou postposé à d'autres.

§. II. De combien de sortes il y en a.

On la divise en estime simple, et en estime de distinction. L'une et l'autre doit être envisagée ou par rapport à ceux qui vivent dans l'indépendance de l'état de nature, ou par rapport aux membres d'une même société civile.

§. III. De l'estime simple dans l'état de nature.

Le fondement de l'estime simple parmi ceux qui vivent dans l'état de nature, consiste principalement en ce qu'une personne se conduit de telle manière qu'on a lieu de la croire disposée à pratiquer envers autrui, en tant qu'en elle est, les devoirs de la loi naturelle, et par conséquent qu'on peut se fier à sa bonne foi, comme à une personne d'honneur et de probité.

§. IV. Chacun est réputé honnête homme tant que le contraire ne paraît pas manifestement.

Cette réputation d'honnête homme demeure en son entier, tant qu'on n'a pas, de propos délibéré, violé envers autrui les maximes de la loi

naturelle par quelque action malicieuse, ou par quelque crime énorme. Ainsi naturellement chacun est réputé homme de bien, tant qu'on n'a pas prouvé le contraire (1).

§. V. Comment cette réputation reçoit quelque atteinte.

Lorsque l'on commet malicieusement quelque crime énorme, par lequel on viole envers autrui le droit naturel, on fait par là une brèche à

---

(1) Il faut distinguer ici entre le jugement intérieur et les marques extérieures de ce jugement. Le premier, tant qu'il ne se manifeste point au-dehors par des signes de mépris, ne nuit à personne, soit qu'on se trompe ou qu'on ne se trompe point, et par conséquent personne n'a lieu de s'en formaliser, quand même il en souçonnerait quelque chose, ou que l'on aurait dit en confidence à quelqu'un ce qu'on pense là-dessus. Il y a des gens qui ont l'art de paraître tout autres qu'ils ne sont aux yeux du vulgaire, mais qui ne trompent pas les esprits clairvoyans, et attentifs à examiner toutes leurs démarches. Quand on connaît de telles gens, on peut et l'on doit se défier d'eux; mais on n'a aucune raison de les décrier, jusqu'à ce que, par quelque action marquée, ils lèvent pour ainsi dire le masque, et nous dispensent par-là de tant de ménagemens. Voyez encore ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. IV, §. 2, note 1; §. 3, notes 1, 3 de la nouvelle édition.

son honneur, et l'on donne lieu aux autres de ne se fier à nous désormais qu'à bonnes enseignes. Cette tache peut néanmoins être effacée, si l'on offre de son pur mouvement la réparation du dommage, et que l'on donne des marques sincères de repentir.

§. VI. Comment elle se perd entièrement.

Mais on se perd d'honneur entièrement par une profession ou un genre de vie qui tend directement à insulter tout le monde sans distinction (1), et à s'enrichir par des injustices manife•tes. Quiconque est tant soit peu exposé à ressentir les effets de la malice de ces sortes de gens, peut les regarder et les traiter comme des ennemis déclarés du genre humain. Cependant, s'ils reviennent à eux-mêmes, et qu'après avoir réparé les injustices qu'ils avaient commises, ou en avoir du moins été tenus quittes par les personnes intéressées, ils renoncent à leur infâme métier pour mener une vie honnête, ils recouvrent alors l'estime ou la réputation qu'ils avaient perdue, et l'on doit désormais les regarder sur un autre pied.

---

(1) Tels sont les brigands, les voleurs, les pirates, les assassins de profession, etc.

§. VII. De l'estime simple dans une société civile.

Dans une société civile (1), l'estime simple consiste à être réputé membre sain et honnête de l'état ; en sorte que, selon les lois et les coutumes du pays, on tienne rang de citoyen, et que l'on n'ait pas été déclaré infâme.

§. VIII. Comment on est privé de cette sorte d'estime, à cause d'une certaine condition.

On est privé de cette estime civile, ou simplement à cause d'une certaine condition où l'on se trouve, ou en conséquence de quelque crime.

Il y a deux sortes de conditions qui produisent cet effet : les unes, qui naturellement n'ont rien en elles-mêmes de déshonnête ; les autres, dont le but et le caractère propre renferme

---

(1) L'estime simple naturelle, ou la réputation d'honnête homme, fait aussi, dans les sociétés civiles, la matière d'un droit que l'on a indépendamment des lois, et auquel chacun peut exiger qu'on ne donne aucune atteinte, tant qu'il n'a rien fait pour mériter d'être regardé comme un homme sans honneur et sans probité ; mais cette estime se confondant avec l'estime civile, elle a tantôt plus, tantôt moins d'étendue, qu'entre ceux qui vivent dans l'indépendance de l'état de nature. Voyez sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, ch. IV, §. 6, note 1 de la nouvelle édition.

[redacted]

quelque chose de déshonnête, ou qui du moins passe pour tel dans l'esprit des citoyens. La première sorte de condition se voit, par exemple, dans les esclaves, qui parmi plusieurs anciens peuples ne tenaient aucun rang dans l'état, et étaient mis au nombre des biens, comme ils le sont encore aujourd'hui dans les pays où l'esclavage n'a point été aboli. Mais ce sont des conditions infâmes par elles-mêmes, que celles des courtisanes, des entremetteurs ou entremetteuses de débauche, et d'autres personnes de ce caractère, qui sont exclues de la compagnie des honnêtes gens, quoiqu'elles jouissent de la protection commune tant qu'on les tolère dans un état. On regarde sur le même pied ceux qui font certains métiers, où naturellement il n'y a point de crime (1), mais sales et vilains, ou fort bas, ou cruels; en sorte qu'il n'y a que des ames de boue que l'on croie qui veuillent s'y adonner.

§. IX. Comment on la perd par quelque crime.

Un seul crime peut aussi faire perdre entièrement cette estime civile, lorsqu'on est noté d'in-

---

(1) Par exemple, le métier de ceux qui nettoient les égoûts et les retraits, le métier de bourreau, d'huissier, de sergent, de boucher, d'écorcheur, etc.

[redacted]

famie pour quelque action contraire aux lois du pays ; et cela en sorte que le criminel est ou simplement déclaré infâme, et inhabile à faire aucun acte valable en justice ; ou banni de l'état d'une façon ignominieuse ; ou condamné à la mort, et la mémoire flétrie.

§. X. Si le souverain peut à sa fantaisie flétrir l'honneur de ses sujets.

Hors de là il est clair que l'honneur, ou la réputation d'honnête homme, ne dépend pas absolument de la volonté du souverain, en sorte qu'il puisse l'ôter à qui bon lui semble ; car le bien de l'état ne demande en aucune manière un pouvoir si étendu et si arbitraire sur l'honneur des citoyens : ainsi il n'y a nulle apparence qu'on ait prétendu le conférer au souverain. On ne se charge pas non plus d'une véritable infamie (1),

(1) Si connaissant l'injustice de ces ordres, on s'offre à les exécuter de son pur mouvement, ou l'on ne s'en dispense pas lorsqu'on le pourrait, on se rend certainement complice du crime, et l'on entre par conséquent en portion de l'infamie devant tous les honnêtes gens. Que si l'on est contraint d'exécuter des ordres injustes par la crainte de la mort ou de quelque grand mal, quoique cela n'excuse pas entièrement devant le tribunal divin, comme nous l'avons fait voir ailleurs, cependant la fai-

lorsqu'on exécute les ordres injustes de l'état ou du souverain, en qualité de simple ministre.

§. XI. Ce que c'est que l'estime de distinction.

Voilà pour l'estime simple, et dans l'état de nature, et dans les sociétés civiles. L'estime de distinction, c'est celle qui fait qu'entre plusieurs personnes d'ailleurs égales par rapport à l'estime simple, on met l'une au-dessus de l'autre, à cause que celle-ci ou manque, ou n'est pas si avantageusement pourvue de certaines qualités, qui, au jugement des hommes, attirent pour l'ordinaire quelque honneur, ou donnent quelque prééminence à ceux en qui elles se trouvent. Or on entend proprement par le mot d'honneur, les marques extérieures de l'opinion avantageuse que les autres ont de l'excellence de quelqu'un à certains égards.

§. XII. Qu'est-ce qu'on y doit considérer.

Pour se faire une juste idée de cette sorte d'estime, il faut en examiner les fondemens, et cela, ou en tant qu'ils produisent simplement un mérite, en vertu duquel on peut prétendre à

---

blesse humaine demande que parmi les hommes un tel cas n'expose à aucune flétrissure.

[redacted]

l'honneur; ou en tant qu'ils donnent un droit, proprement ainsi nommé, d'exiger d'autrui des marques d'estime et de distinction, comme étant dues à la rigueur.

§. XIII. Quels en sont les fondemens.

On tient en général pour des fondemens légitimes de l'estime de distinction, tout ce qui renferme ou qui passe du moins pour marquer quelque perfection ou quelque avantage considérable, dont l'usage et les effets sont conformes au but de la loi naturelle, et à celui des sociétés civiles. Telle est la pénétration de l'esprit, et la capacité d'apprendre diverses sciences et divers arts; un jugement droit et solide, propre à manier les affaires, et prompt à démêler les difficultés; une fermeté d'ame inébranlable, et à l'épreuve des attraits du plaisir, aussi bien que de la crainte de la douleur, en un mot des impressions de tous les objets extérieurs capables de corrompre ou d'intimider. On met aussi au rang des avantages honorables (1) l'éloquence,

(1) Tous ceux-ci sont des choses indifférentes en elles-mêmes, dont on abuse plus souvent qu'on n'en fait un bon usage, et qui tirent leur prix principalement des fausses idées du vulgaire. Voyez le §. 12 du chapitre du

la beauté, l'adresse ou la force du corps, les biens de la fortune. Mais rien ne mérite plus de distinction que les belles actions par lesquelles une personne s'est fait connaître.

§. XIV. En vertu de quoi et comment on peut l'exiger.

Tout cela néanmoins ne donne par lui-même qu'un droit imparfait, ou une simple aptitude à être honoré ou respecté : de sorte que, si on le refuse à ceux qui le méritent le mieux, on ne leur fait par-là aucun tort proprement dit : c'est seulement un manque d'honnêteté ou de civilité envers eux. Pour avoir un plein droit d'exiger d'autrui du respect, ou quelque marque d'honneur et de distinction, il faut ou que celui de qui on l'exige soit sous notre puissance et dépende de nous en quelque manière, ou qu'on ait acquis ce droit par quelque convention avec lui, ou bien en vertu d'une loi faite ou approuvée par un supérieur commun.

§. XV. De la préséance entre les princes et entre les états.

Les princes et les peuples en corps, qui vivent dans l'indépendance de l'état de nature, al-

---

grand ouvrage qui répond à celui-ci, et au sujet de l'éloquence en particulier, liv. II, chap. IV, §. 13, note 8.

lèguent ordinairement, pour justifier la prééminence et la préséance qu'ils s'attribuent les uns à l'égard des autres, l'antiquité de l'état, ou de la famille régnante; l'étendue et l'opulence des pays qui sont sous leur domination; leurs forces et leur puissance; leur souveraincté absolue, et leurs titres magnifiques. Mais rien de tout cela ne fonde non plus par lui-même un droit parfait à la préséance; il faut qu'on l'ait acquis par quelque traité, ou du moins par la concession tacite des princes ou des peuples avec qui l'on a à faire.

§. XVI. C'est au souverain à régler les rangs et à distribuer les honneurs dans son état.

A l'égard des concitoyens, c'est à leur souverain commun à régler entre eux les rangs et les degrés de distinction, et à distribuer les honneurs et les dignités: en quoi il doit néanmoins, pour prévenir toute juste plainte, avoir égard au mérite de chacun, et aux services qu'on peut rendre ou qu'on a déjà rendus à l'état. Chacun après cela est en droit de maintenir le rang qui lui a été assigné, et les autres citoyens ne doivent pas le lui contester: mais il faut aussi qu'il s'en contente lui-même, et qu'il ne prétende rien au-delà.

CHAPITRE XV.

Du pouvoir qu'ont les souverains de disposer des biens renfermés dans les terres de leur domination.

§. I. En combien de manières le souverain a droit sur les biens de ses sujets.

Lorsque (1) les sujets tiennent originairement leurs biens de la libéralité du souverain (2), ils n'y ont de droit et n'en peuvent disposer qu'autant qu'il le veut. Mais pour ce qui est des biens qu'ils ont acquis avec un plein droit de propriété, ou par leur propre industrie, ou de quelque autre manière, le pouvoir du souverain à cet égard n'a pas plus d'étendue que ne le demande la constitution et le but des sociétés civiles. Or, la nature même du gouvernement civil donne au souverain quelque droit sur les biens des sujets en trois manières.

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, ch. V.

(2) Cela n'a eu guère lieu que chez les peuples de l'Orient, propres à subir le joug d'une domination absolument despotique. Voyez le chapitre du grand ouvrage cité en marge, §. 1.

§. II. Il peut : 1. Régler la manière dont ils doivent user de leurs biens.

I. Le souverain peut régler, par des lois, l'usage que (1) chacun doit faire de ses biens, conformément à l'avantage de l'état ; la (2) quantité et la (3) qualité des choses qu'on peut acquérir et posséder ; la manière et les bornes des actes (4) par lesquels on transfère quelque chose à autrui volontairement ; et autres choses semblables.

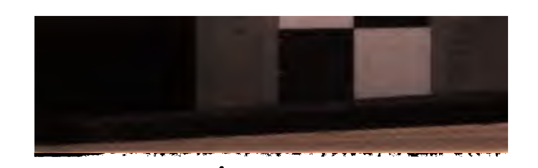
---

(1) A cela se rapportent les lois somptuaires, les lois contre le jeu, contre les prodigues, etc.

(2) Comme quand on défend aux particuliers d'acheter au-delà d'un certain nombre d'arpens de terre, de peur qu'ils n'acquièrent une trop grande étendue de possessions, et qu'ils ne deviennent par-là trop puissans.

(3) C'est ainsi qu'il est défendu d'acheter certaines marchandises, surtout étrangères, ou certains biens; comme, par exemple, selon la loi de Moïse, les fonds appartenant à ceux qui étaient d'une certaine tribu, ne pouvaient point être aliénés en faveur de ceux d'une autre tribu.

(4) Cela se voit dans les donations, les testamens, les legs, qui, par les lois de chaque pays, ne peuvent souvent se faire qu'avec certaines formalités, ou en faveur de certaines personnes, ou dans une certaine mesure, etc.



§. III. 2. Exiger des impôts et des subsides.

II. Il a aussi droit de prendre, en forme d'impôts et de subsides, une petite partie des biens de ses sujets ; car il ne saurait, sans cela, fournir aux frais nécessaires pour la défense de leur vie et de leurs biens. Ainsi, il faut être bien impertinent pour prétendre jouir de la protection et des commodités qu'on trouve dans un état, sans rien contribuer de ses biens, ou du moins de sa peine et de son service, à l'entretien du gouvernement, auquel on est redevable de ces avantages considérables. Cependant la prudence veut que, pour prévenir les murmures du commun peuple, qui est fort revêche et fort dur à la desserre, les souverains lèvent les tributs d'une manière aussi douce et aussi imperceptible qu'il est possible ; qu'ils gardent surtout une juste égalité dans la taxe de chaque citoyen ; et qu'ils exigent plutôt de petites contributions de différentes sortes, que de grands droits imposés sur une seule sorte de choses.

§. IV. 3. User du domaine éminent.

III. Enfin, le souverain, comme tel, a un domaine éminent, en vertu duquel il peut, dans un besoin pressant de l'état, prendre de gré ou

de force les biens d'un sujet qui sont pour l'heure absolument nécessaires à quelque usage que demande la sûreté ou l'utilité publique, quoique la valeur de ces biens aille beaucoup au-delà de la quote-part du citoyen à qui on les ôte. Bien entendu qu'on le dédommage ensuite (1) de ce surplus, autant qu'il est possible, ou des deniers publics, ou par une contribution des autres citoyens qui ont été moins foulés.

§. V. Comment le prince peut disposer du domaine de l'état et du domaine de la couronne.

Outre les trois sortes de droits dont nous venons de parler, que tout souverain a, en tant que tel, sur les biens particuliers de chaque sujet, on met entre les mains du prince, parmi plusieurs peuples, certains biens publics qui appartiennent à l'état, avec cette différence que, dans quelques royaumes, il y en a qui sont des-

(1) Cette obligation de dédommager ceux qui souffrent sans leur faute de l'usage du domaine éminent, montre seule que le mot de *domaine* se prend ici dans un sens impropre; car si le souverain, dans le cas dont il s'agit, devenait véritablement maître des biens dont il dispose comme il le juge à propos, il ne serait tenu à aucun dédommagement, puisqu'il n'aurait fait que disposer de ce qui lui appartenait.

tinés à l'entretien du roi et de la famille royale, et d'autres qui doivent servir aux dépenses nécessaires pour la conservation ou l'intérêt de l'état. Les premiers s'appellent le fisc, ou le domaine de la couronne : les autres, le trésor public, ou le domaine de l'état. Le roi a l'usufruit plein et entier du domaine de la couronne, en sorte qu'il peut disposer absolument à sa fantaisie des revenus qui en proviennent, et grossir même son patrimoine particulier des épargnes qu'il en fait. Mais pour ce qui est du domaine de l'état, il n'en a que la simple administration, et il doit en employer fidèlement les revenus aux usages auxquels ils sont destinés. Du reste, il ne saurait légitimement aliéner ni les uns ni les autres de ses biens (1) sans le consentement du peuple à qui ils appartiennent en propre.

§. VI. S'il peut aliéner le royaume ou quelqu'une de ses parties.

A plus forte raison n'est-il pas permis à un

---

(1) Hormis dans un cas de nécessité, où le consentement du peuple se présume aisément. Il faut aussi distinguer entre l'aliénation des revenus, comme des biens confisqués, et l'aliénation du fonds même, comme est ici le droit de confiscation. Voyez le grand ouvrage, liv. VIII, ch. 6, et Grotius, liv. II, ch. VI, §. 11 et suiv.

prince, dont le royaume n'est point patrimonial, d'aliéner la couronne, ou seulement quelqu'une de ses parties, sans le consentement du peuple en général, et de la province ou de la ville en particulier dont il veut se défaire (1) : comme, d'autre côté, aucune partie du royaume ne peut, sans le consentement des autres, se détacher du corps de l'état, à moins qu'elle ne se trouve réduite à une telle extrémité par la supériorité des forces d'un ennemi étranger, qu'il lui soit absolument impossible de se conserver, si elle ne se soumet à la domination du vainqueur.

CHAPITRE XVI.

Du droit de faire la guerre et la paix.

§. I. La guerre n'est pas toujours illicite.

PASSONS maintenant (2) au droit qu'ont les souverains de faire la guerre et la paix, selon que le demande la nécessité ou l'intérêt de l'état.

---

(1) Voyez le même chapitre de Grotius que je viens de citer, §. 4 et suiv., avec les notes.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, ch. VI et suiv.

[redacted]

Rien n'est plus conforme à la loi naturelle, que de vivre ensemble paisiblement, et de se rendre de bonne grâce ce que l'on se doit les uns aux autres. On peut dire même que la paix est l'état propre de l'homme, et celui qui le distingue des bêtes. Cependant, la guerre ne laisse pas d'être permise, et quelquefois même nécessaire, lorsque par un effet de la malice d'autrui, on ne saurait autrement conserver sa personne ou ses biens, et maintenir ou obtenir ses droits légitimes. Tout ce qu'il y a, c'est que, si les choses se trouvent dans une telle situation qu'il y ait lieu de craindre qu'on n'attire sur soi-même, ou sur les siens, des maux plus grands que le bien qu'on pourrait espérer, il est alors défendu et par les lois de l'humanité, et par celles de la prudence, de penser à tirer raison d'une injure par cette voie.

§. II. Justes sujets de la guerre tant offensive que défensive.

Toute guerre juste et légitime ne doit donc se faire que pour ces trois sujets en général : ou pour nous défendre, nous et ce qui nous appartient, contre les entreprises d'un injuste agresseur ; ou pour mettre à la raison ceux qui refusent de nous rendre ce qu'ils nous doivent ; ou

pour obtenir réparation du dommage ou du tort qu'ils nous ont fait, et pour avoir des sûretés à l'abri desquelles on n'ait désormais rien à craindre de leur part. Les guerres auxquelles on est engagé pour la première raison, sont des guerres défensives ; et celles que l'on entreprend pour les deux autres, sont des guerres offensives (1).

§. III. Voies de douceur qu'il faut tenter avant que d'en venir aux armes.

On ne doit pourtant pas courir aux armes au moment que l'on croit avoir reçu quelque injure, surtout s'il y a quelque doute ou à l'égard du fait, ou à l'égard du droit : mais il faut auparavant tâcher de terminer l'affaire par quelque voie de douceur (2), comme par un pourparler amiable entre les parties ; par un compromis entre les mains des arbitres ; ou en se remettant à la décision du sort. C'est ce qui doit être observé surtout par celui qui demande une chose

(1) A suivre le sens naturel des termes, la distinction des guerres en offensives et défensives est commune aux guerres justes et injustes. Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, ch. VI, §. 3, note 3.

(2) Voyez ci-dessus, chap. I de ce livre, §. 11.

dont un autre est en possession : car toute possession fondée sur quelque titre a sans contredit la vertu de rendre la cause du possesseur plus favorable, tant que l'autre, qui lui conteste son droit, n'a pas démontré clairement le sien.

§. IV. Enumération des causes injustes de la guerre.

Il y a deux sources de (1) causes injustes de la guerre : les unes, dont l'injustice est manifeste et incontestable ; les autres, qui ont quelque apparence de raison, quoique assez légère. Les premières peuvent être rapportées à deux principaux motifs, savoir, l'ambition et l'avarice, ou le désir d'étendre sa domination, et celui d'entasser des richesses superflues. Les autres sont, par exemple, la crainte que l'on a (2) de la puissance d'un voisin ; la vue de quelque avantage qui peut revenir de la guerre, sans se mettre en peine si on a droit ou non de se le procurer par

---

(1) Consultez ici Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XXII.

(2) Sans autre raison qui nous donne lieu de soupçonner quelque mauvais dessein de sa part. Voyez ci-dessus, liv. I, chap. V, §. 17, et ce que j'ai dit sur l'opinion contraire de Hobbes, adoptée par M. Gundling, dans une addition de la nouvelle édition du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. VI, §. 5, note 3.

cette voie ; l'envie de s'établir dans un pays plus commode ; le refus de ce qui nous est dû purement et simplement en conséquence de l'obligation qu'imposent les vertus distinctes de la justice proprement ainsi nommée ; le dessein de dépouiller quelqu'un d'une chose, sous prétexte qu'on le juge indigne de la posséder ; le désir de se délivrer soi-même de l'incommodité qu'on trouve dans la sujétion à un droit d'autrui légitimement acquis : et autres motifs semblables.

§. V. La force et l'artifice sont également permis dans la guerre.

La terreur et la force ouverte est le caractère propre de la guerre, et la voie la plus commune dont on se sert contre un ennemi. Il est permis néanmoins d'employer aussi la ruse et l'artifice, pourvu qu'on le fasse sans aucun manque de foi. Ainsi on peut tromper l'ennemi par de faux bruits et de faux discours ; mais on ne doit jamais violer les engagemens où l'on est entré envers lui volontairement par quelque promesse, ou par quelque convention.

§. VI. Jusqu'où l'on peut porter les actes d'hostilité.

A l'égard de la force ouverte, ou des actes d'hostilité que l'on exerce contre l'ennemi, ou

en sa personne, ou en ses biens, il faut distinguer entre le mal qu'on peut lui faire sans qu'il ait lieu de s'en plaindre, et les bornes dans lesquelles l'humanité nous oblige de nous tenir. Du moment que quelqu'un se déclare notre ennemi, comme nous avons tout à craindre de sa part, il nous autorise aussi, en tant qu'en lui est, à agir contre lui par des actes d'hostilité poussés à toute outrance, et aussi loin qu'on jugera à propos. Mais l'humanité veut (1) qu'autant que le permettent les règles de l'art militaire, on ne fasse pas plus de mal à un ennemi que n'en demande notre défense ou le maintien de nos droits, et notre sûreté pour l'avenir.

§. VII. Des guerres solennelles et non solennelles.

Selon une division fort commune, il y a des guerres solennelles (2), et des guerres non solennelles. Les premières sont celles qui se font de part et d'autre par autorité du souverain, et

---

(1) Voyez, sur ces tempéramens d'humanité et d'équité, ce que dit au long Grotius, liv. III, chap. XI-XVI.

(2) Cette distinction n'est pas de grand usage, par rapport à la nature et aux effets de la guerre. Voyez Grotius, liv. III, chap. III, avec mes notes.

qui ont été d'ailleurs déclarées dans les formes. Les autres sont celles qui se font ou sans une déclaration précédente, ou contre de simples particuliers. On peut rapporter aussi à ce dernier chef les guerres civiles.

§. VIII. A qui appartient le droit de faire la guerre.

Dans une société civile, le droit de faire la guerre appartient uniquement au souverain; de sorte qu'aucun magistrat inférieur ne peut l'entreprendre de son chef, sans un ordre ou général ou particulier, quand même il se trouverait dans des circonstances où il aurait lieu de présumer que le souverain, s'il en était informé, jugerait à propos de prendre les armes. Mais tout gouverneur de province ou de place forte qui a des troupes à son commandement, est censé avoir reçu, par la nature même et le but de son emploi, le pouvoir d'employer toutes sortes de voies pour repousser et chasser des lieux où il commande, tout ennemi qui vient l'insulter; bien entendu que, sous ce prétexte, il ne doit pas, sans de très-fortes raisons, porter à son tour la guerre dans le pays de l'ennemi (1).

(1) On a aussi des exemples de sujets à qui il est permis de faire la guerre et défensive et offensive. Voyez

§. IX. En quel cas une injure reçue d'un citoyen fournit un juste sujet de déclarer la guerre à l'état dont il est membre.

Au reste, dans l'indépendance de l'état de nature, on ne peut en venir à la guerre contre personne que pour les injures qu'il a lui-même commises. Mais pour ce qui est des sociétés civiles, on s'en prend quelquefois à tout le corps de l'état, ou au souverain, du mal qui a été fait même sans son ordre par quelqu'un de ses sujets, tant nouveaux venus que naturels du pays. Pour rendre cette imputation légitime, il faut que l'état ou le souverain aient fait ou négligé quelque chose qui influe en quelque manière sur l'injure dont on veut tirer raison par les armes. Or cela arrive, ou quand ils ont souffert qu'un des sujets naturels du pays insultât quelque étranger, ou lorsqu'ils donnent retraite à quelque étranger de qui un autre a reçu du tort. Le premier fournit un juste sujet de guerre, en ce que le souverain ayant connaissance du crime, et pouvant l'empêcher, ne l'a pas fait. Or un souverain est censé savoir tout ce que ses sujets font notoire-

---

ma *Défense des Droits de la compagnie hollandaise des Indes orientales*, etc., chap. XIV, §. 5 et suivans.

ment, et où il n'y a rien d'extraordinaire. Pour le pouvoir d'empêcher le mal, on le présume toujours, à moins que le souverain ne justifie clairement son impuissance. Mais quand il s'agit d'un étranger qui s'est réfugié chez nous uniquement pour éviter la peine qu'il a à craindre de la part de celui qui le demande (1), si l'on est tenu de le livrer, c'est plutôt en vertu de quelque traité particulier fait là-dessus avec un voisin ou un allié, qu'en conséquence d'une obligation commune et indispensable; à moins que celui à qui l'on donne retraite, et que l'on protége, ne trame quelque chose dans notre pays même contre l'état d'où il s'est sauvé.

§. X. Du droit de représailles.

C'est encore un usage établi entre les peuples, que les biens de chaque sujet répondent, pour

---

(1) S'il est véritablement coupable, on doit le livrer, ou le punir soi-même. La décision de notre auteur est fondée sur une fausse hypothèse de l'exemption de toute obligation qui réponde au droit d'infliger des peines, et sur une autre hypothèse aussi mal fondée, que personne n'a droit de punir ceux qui ne sont pas ses sujets. Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. III, §. 4, notes 3 et 8; et joignez-y Grotius, *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. XXI, §. 4.

ainsi dire, des dettes de l'état dont il est membre, comme aussi du tort qu'il peut avoir fait en ne rendant pas justice aux étrangers; en sorte que les intéressés (1) peuvent se saisir des biens de tous les sujets de cet état qui se trouvent chez eux, et de leurs personnes même. Ces sortes d'exécutions s'appellent des représailles, et elles sont souvent un prélude de la guerre. Ceux qui y ont donné occasion par leur faute, doivent dédommager le citoyen qui en a souffert.

§. XI. En quels cas on peut faire la guerre pour autrui.

Chacun peut faire la guerre non-seulement pour soi, mais encore pour autrui. Et alors il faut d'un côté, que celui en faveur de qui l'on s'y engage, ait un juste sujet de prendre les armes; de l'autre, qu'il y ait quelque bonne raison qui nous autorise à épouser sa querelle.

---

(1) Bien entendu que le sujet de plainte soit clair et net, et que l'intérêt de l'état permette d'en venir à cette extrémité. Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. VI, §. 13, note 1. Grotius traite au long toute cette matière, liv. III, ch. II. On peut voir là mes notes, surtout celle où j'ai montré que le droit de représailles est une application des règles du droit naturel à la constitution des sociétés civiles, et non pas uniquement fondé sur une de ces coutumes arbitraires qu'on rapporte au *Droit des Gens*.

Or on peut et l'on doit même poursuivre par les armes : I. La réparation des injures faites aux sujets de l'état en général, et à chacun en particulier, pourvu qu'il n'y ait pas lieu manifestement de craindre qu'on ne cause par là plus de mal que de bien au corps de l'état. II. Après les sujets viennent les alliés à qui l'on s'est engagé expressément par le traité d'alliance, de donner du secours dans le besoin. Bien entendu, non-seulement que nos propres sujets n'aient pas besoin en même tems de notre secours (car en ce cas-là il faut défendre ceux-ci préférablement à tout autre), mais encore que les alliés n'entreprennent pas une guerre injuste, téméraire, ou non nécessaire. III. Les amis tiennent ici le troisième rang ; et en faveur de l'amitié, on doit les secourir, quand même on ne leur aurait rien promis. IV. Enfin, la seule conformité de nature, et la parenté qu'il y a naturellement entre tous les hommes, est une raison suffisante pour autoriser à prendre la défense de toute personne que l'on voit opprimer injustement (1), lorsqu'elle implore notre se-

(1) Voyez ci-dessus, liv. I, chap. V, §. 17, note 1. On peut rapporter ici les sujets manifestement opprimés par leur souverain. Voyez ce que j'ai dit sur le grand

cours, et qu'on peut commodément le lui accorder.

§. XII. Jusqu'où l'usage des nations a porté les droits et la licence de la guerre.

L'usage des peuples a étendu si loin les droits et la licence de la guerre, qu'encore qu'on ait tué, pillé, ravagé au-delà des bornes que la loi de l'humanité prescrit (1), on ne passe point dans le monde pour infâme, et pour digne de l'horreur des honnêtes gens. Il y a pourtant certaines manières de nuire à un ennemi, dont l'usage est regardé comme bas et lâche parmi les nations civilisées : tel est l'empoisonnement, l'assassinat par la main des sujets, des soldats ou des domestiques de l'ennemi, etc. (2).

---

ouvrage, liv. VIII, chap. VI, §. 14, note 5 de la nouvelle édition; et sur Grotius, liv. II, chap. XXV, §. 8, note 9.

(1) Voyez, sur le fondement de cette impunité, ce que j'ai dit sur Grotius, liv. III, chap. IV, §. 4, note 1.

(2) Il y a ici des distinctions à faire, comme je l'ai montré au long sur le même chapitre de Grotius, §. 18, note 11.

§. XIII. Comment on acquiert la propriété des choses que l'on prend sur l'ennemi, et au profit de qui revient le butin.

Les choses mobiliaires sont censées prises (1) du moment qu'elles sont à couvert de la poursuite de l'ennemi ; et les immeubles, lorsque celui qui les tient se trouve en état de chasser l'ennemi s'il voulait s'en remettre en possession ; mais le droit de les recouvrer ne s'éteint entièrement que quand l'ancien propriétaire a renoncé, par un traité de paix, à toutes ses prétentions : car pendant le cours de la guerre, chacun peut reprendre ce qu'il a perdu, toutes les fois qu'il en trouve l'occasion.

Comme c'est au nom et par l'autorité du souverain que les soldats portent les armes, tout le butin qu'ils font est aussi proprement et originairement acquis à l'état, et non pas à eux (2). Cependant on leur laisse d'ordinaire presque partout les choses mobiliaires qu'ils ont prises sur l'ennemi, soit par connivence, soit en forme de récompense, et quelquefois même pour leur

(1) C'est-à-dire par rapport à un tiers neutre. Voyez sur Grotius, liv. III, chap. VI, §. 3, note 1.

(2) Voyez Grotius, liv. III, chap. VI, §. 8 et suiv., avec les notes.

tenir lieu de paie ; soit pour encourager par l'espérance d'une bonne proie, ceux qui sans cela ne voudraient pas s'exposer aux fatigues et aux dangers de la guerre.

Lorsque l'on recouvre ce dont on avait été dépouillé par l'ennemi, les immeubles retournent à leurs anciens maîtres (1) ; et il en devrait être de même des choses mobiliaires : mais l'usage l'a emporté parmi plusieurs peuples, où ces sortes de choses demeurent aux soldats qui les ont reprises.

§. XIV. Comment on acquiert le droit de commander aux vaincus.

On acquiert aussi par les armes le droit de commander aux peuples vaincus, aussi bien qu'aux particuliers (2). Mais afin que cet empire soit légitime, et que les vaincus soient obligés en conscience de s'y soumettre, il faut qu'ils aient promis au vainqueur ou expressément, ou tacitement, de le reconnaître pour leur maître ; et que lui, d'autre côté, ne les traite plus en ennemis.

---

(1) Sur ce droit de *postliminie*, comme on l'appelle, on peut voir Grotius, liv. III, chap. IX et XVI, avec les notes.

(2) Voyez ci-dessus, chap. X de ce livre, §. 2.

[redacted]

§. XV. Ce que c'est qu'une trève.

Il se fait quelquefois une suspension d'armes, et c'est ce que l'on appelle une trève, par laquelle on convient que, sans préjudice de l'état de guerre et des prétentions respectives qui l'ont fait naître, on discontinuera de part et d'autre, pour un certain tems, les actes d'hostilité qui consistent dans l'attaque, de quelque manière qu'elle se fasse : après quoi, si l'on ne s'est point accommodé, on recommence les actes d'hostilité, sans qu'il soit besoin d'une nouvelle déclaration de guerre (1).

§. XVI. Combien il y a de sortes de trèves.

On peut distinguer deux sortes de trèves : l'une, pendant laquelle les armées ne laissent pas de demeurer sur pied, avec tout l'appareil de la guerre; et celle-là est d'ordinaire fort courte : l'autre, pendant laquelle chacun met bas les armes, et se retire chez soi. Cette dernière sorte de trève peut avoir et a ordinairement

(1) Grotius explique au long cette matière, liv. III, chap. XXI, §. 1-14. Voyez le reste de ce chapitre, et les trois suivans, où il traite des autres sortes de conventions, qui se font entre les ennemis pendant le cours de la guerre.

un terme assez long, et elle ressemble fort à une paix pleine et entière : quelquefois même on lui donne le nom de paix, en ajoutant le tems qu'elle doit durer. Du reste, toute paix proprement dite est éternelle de sa nature, et termine pour toujours les démêlés qui avaient engagé à prendre les armes. Pour ce qui est de la trève tacite, comme on parle, ce n'est point une véritable trève qui impose quelque obligation, mais une simple suspension d'armes faite volontairement de part et d'autre, sans aucun engagement réciproque; de sorte que chacun peut toujours, quand bon lui semble, recommencer les actes d'hostilité.

§. XVII. De la paix.

Mais ce qui fait cesser entièrement la guerre, c'est un traité de paix conclu entre les souverains, ou les chefs des deux partis. Après quoi, comme il a été libre aux contractans d'acquiescer ou non, aux articles et aux conditions dont ils sont convenus ensemble, chacun doit les exécuter fidèlement dans le tems marqué, et ne rien faire ensuite contre ses engagemens (1). Pour

---

(1) On ne peut se prévaloir ici de l'exception d'une crainte injuste, à moins que l'injustice de la guerre ne

plus grande sûreté, on y fait d'ordinaire intervenir la sainteté du serment, et l'on donne même des otages de part et d'autre. Souvent aussi quelques autres princes, surtout ceux qui ont été médiateurs de la paix, se rendent garans de son observation, promettant de donner du secours au premier qui sera insulté par l'autre contre les articles et les conditions du traité de paix.

CHAPITRE XVII.

Des alliances et autres traités publics.

---

§. I. Combien il y a de sortes de traités publics ou d'alliances.

Les souverains, comme tels, font entre eux, et pour la guerre et pour la paix, diverses conventions (1) que l'on peut appeler des traités

---

soit de la dernière évidence. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. VIII, §. 1, notes 2 et 3 de la nouvelle édition ; et sur Grotius, liv. III, chap. XIX, §. 11, note 1. Celui-ci traite au long dans le chap. XX de tout ce qui regarde les traités de paix, les otages, etc.

(1) Voyez, sur cette matière, Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XV.

publics, ou en un mot des alliances (2). Il y en a de deux sortes, par rapport à leur matière : les unes, qui regardent des choses à quoi on était déjà tenu par le droit naturel ; les autres, qui ajoutent un nouvel engagement aux devoirs de la loi naturelle, ou qui du moins en déterminent la généralité à quelque chose de distinct et de précis.

§. II. Des alliances qui roulent sur des choses à quoi on était déjà tenu par le droit naturel.

Il faut mettre au premier rang les alliances où l'on s'engage purement et simplement à se rendre les devoirs de l'humanité (1), ou à ne point se faire de mal les uns aux autres : comme aussi celles où l'on se promet une amitié réciproque, sans s'engager de part ni d'autre à rien de particulier : et celles par lesquelles on stipule un droit d'hospitalité, ou un droit de commerce dans les terres l'un de l'autre d'une manière qui n'est pas plus étendue que ce à quoi chacun des contractans était déjà tenu par les lois du droit naturel tout seul.

(1) *Fœdera.* Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. IX.

(2) Le traité rend alors l'obligation plus forte qu'elle n'était, et sa violation par conséquent plus honteuse.

§. III. Des alliances égales.

Les autres sortes d'alliances se divisent en égales et inégales.

Les alliances égales, ce sont celles où l'on contracte avec une entière égalité de part et d'autre, c'est-à-dire, dans lesquelles non-seulement on promet de part et d'autre des choses égales ou purement et simplement, ou à proportion des forces de chaque allié, mais encore on s'y engage sur le même pied, en sorte qu'aucune des parties ne se reconnaît inférieure à l'autre en quoi que ce soit.

§. IV. Des alliances inégales à l'égard des choses stipulées de part et d'autre.

Dans les alliances inégales, au contraire, les engagemens qui les forment, ou sont accompagnés de quelque inégalité dans la chose même sur quoi ils roulent, ou rendent par eux-mêmes la condition de l'un des alliés inférieure à celle de l'autre.

L'inégalité des choses stipulées de part et d'autre est tantôt du côté de la puissance la plus considérable, et tantôt du côté de l'allié inférieur en dignité. Le premier cas arrive, lorsque le plus puissant allié promet du secours à l'autre sans en

[redacted]

stipuler aucun de lui ; ou lorsqu'il lui promet un plus grand secours qu'il n'en exige réciproquement. L'autre cas a lieu lorsque l'allié inférieur s'engage à faire en faveur de l'allié supérieur plus que celui-ci ne lui promet à son tour.

§. V. De celles qui rendent l'un des alliés inférieur à l'autre.

A l'égard des engagemens qui par eux-mêmes rendent l'un des alliés inférieur à l'autre, il y en a qui donnent quelque atteinte à sa souveraineté, comme par exemple, s'il a promis de ne point exercer quelque partie du pouvoir (1) souverain sans le consentement de l'allié supérieur ; et d'autres qui, sans rien diminuer de la souveraineté, imposent quelque condition onéreuse dont l'effet ne renferme pas un assujétissement durable, c'est-à-dire, une condition à laquelle on peut satisfaire une fois pour toutes ; comme si dans un traité de paix, l'une des parties s'engage à payer les armées de l'autre, à lui rembourser les frais de la guerre, à lui donner une certaine somme d'argent, à raser les fortifications de quelques-unes de ses places, à donner des otages, à livrer

(1) Par exemple, de ne point faire la guerre sans son approbation.

ses vaisseaux, ses armes, etc. Bien plus, les conditions onéreuses, même perpétuelles, n'emportent pas toujours une diminution de la souveraineté : comme par exemple, lorsque le traité porte que l'un des alliés tiendra pour amis tous les amis de l'autre, et pour ennemis tous ses ennemis, mais non pas celui-ci ceux du premier; que l'un ne bâtira point de place forte en un certain endroit, ou ne fera pas voile dans certaines mers, etc. Quand même l'un des alliés serait tenu de reconnaître la prééminence de l'autre, et de lui témoigner quelque déférence ou quelque respect dans toutes les occasions, la souveraineté du premier ne laisserait pas de demeurer en son entier.

§. VI. Des considérations perpétuelles, des traités de commerce, et des alliances offensives et défensives.

De toutes les alliances, tant égales qu'inégales qui se contractent pour diverses raisons, les plus ordinaires sont celles que l'on fait pour s'entre-secourir dans la guerre ou offensive ou défensive, et les traités de commerce. Mais les plus étroites, ce sont celles qui consistent dans une confédération de plusieurs états (1) unis ensemble à perpétuité, pour leur intérêt commun.

(1) Voyez ci-dessus, chap. VIII de ce livre, §. 15.

§. VII. Des alliances personnelles et réelles.

Il y a une autre division célèbre des alliances en personnelles et réelles (1). Les premières sont celles qui se font avec un prince considéré personnellement, en sorte que le traité expire avec lui. Mais dans les autres on ne traite pas tant avec le roi même ou avec les chefs du peuple, considérés personnellement, qu'avec tout le corps de la nation et de l'état; de sorte qu'elles subsistent (2) après la mort même de ceux avec qui l'on a immédiatement conclu le traité.

§. VIII. Des traités publics conclus sans ordre du souverain.

Il arrive quelquefois qu'un ministre fait, sans aucun ordre de son souverain, quelque (3) traité concernant les affaires de l'état. En ce cas-là, le souverain n'est nullement obligé de tenir le (4)

---

(1) Consultez ici Grotius, liv. II, chap. XVI, §. 16, 17, et le grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. IX, §. 7, 8.

(2) C'est ce qui doit se présumer dans un doute.

(3) *Sponsio*.

(4) Il y peut être obligé par les règles de la prudence, si le traité tourne à l'avantage de l'état; mais s'il ne veut pas le ratifier, il doit au moins remettre les choses dans l'état qu'elles étaient au tems du traité.

traité, à moins qu'il ne l'ait ratifié depuis, et c'est au ministre qui a agi de son chef à voir comment il satisfera ceux qui se voient trompés pour s'être fiés à lui.

CHAPITRE XVIII.

Des devoirs des sujets.

§. I. Les devoirs des sujets sont ou généraux ou particuliers.

Il ne nous reste plus qu'à exposer en peu de mots les devoirs des sujets ou des citoyens. Ces devoirs sont ou généraux ou particuliers (1). Les premiers naissent de l'obligation commune où sont tous les sujets précisément en tant que soumis à un même gouvernement, et membres d'un même état. Les autres résultent des divers emplois dont quelques-uns sont chargés en particulier par le souverain.

§. II. Il y a trois devoirs généraux.

Les devoirs généraux des sujets ont pour objet

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, ch. VIII, §. 10, note 2.

ou les conducteurs de l'état, ou tout le corps du peuple, ou les particuliers d'entre leurs concitoyens.

§. III. 1. à l'égard des conducteurs de l'état.

A l'égard des conducteurs de l'état, tout sujet leur doit le respect, la fidélité et l'obéissance que demande leur caractère. D'où il s'ensuit qu'il faut être content du gouvernement présent, et ne former ni cabale, ni sédition; s'attacher aux intérêts de son prince plus qu'à ceux de tout autre; le respecter et l'honorer souverainement; penser (1) favorablement et parler avec respect de sa personne et de ses actions.

§. IV. 2. Par rapport à tout le corps de l'état.

Par rapport à tout le corps de l'état, un bon citoyen se fait une loi inviolable de préférer le bien public à toute autre chose; de sacrifier gaiement ses richesses, sa fortune, en un mot tous ses intérêts particuliers, et sa vie même, pour la

---

(1) Voyez ce que j'ai dit dans mon Discours sur la question : *s'il est permis d'échafauder en chaire le magistrat*, etc., page 255 et suiv., tome II de mon *Recueil de Discours sur diverses matières importantes*, publiée en 1731.

conservation de l'état ; d'employer tout son esprit, toute son adresse et toute son industrie, pour faire honneur à la société civile dont il est membre, et pour lui procurer quelque utilité.

§. V. 3. Envers les concitoyens.

Enfin, le devoir d'un sujet envers les particuliers ses concitoyens, consiste à vivre avec eux, autant qu'il lui est possible, en paix et en bonne union ; à être doux, commode, complaisant, officieux envers chacun ; à ne point causer de trouble par une humeur bourrue ou acariâtre ; à ne point porter d'envie au bonheur des autres, et à ne leur nuire en aucune sorte.

§. VI. Règle générale des devoirs particuliers.

Les devoirs particuliers des sujets sont attachés à certains emplois, dont les fonctions influent ou sur tout le gouvernement de l'état, ou sur une partie seulement. Il y a une maxime générale pour les uns et les autres, c'est de n'aspirer à aucun emploi public, et de ne l'accepter pas même (1), lorsqu'on ne se sent point capable de le

---

(1) M. Otto distingue ici entre les emplois qu'on recherche et ceux que l'on accepte. Il n'y a pas, dit-il, des raisons aussi fortes de ne point embrasser un emploi dans

remplir dignement. Mais voici les devoirs propres des emplois les plus considérables de chaque état.

---

le dernier cas que dans le premier; car la capacité ne consiste pas dans un point indivisible. On a vu souvent des personnes qui, par modestie, désespéraient dans leur jeunesse d'avoir assez d'habileté, qui néanmoins avec l'âge sont devenus de grands hommes; et il n'importe pas beaucoup à l'état que, dans les corps composés d'un assez grand nombre de personnes, tous soient également habiles. J'avoue qu'il y a, et qu'il doit y avoir nécessairement divers degrés de capacité. Le nombre de gens capables du premier ordre est toujours trop petit, et celui des personnes nécessaires pour remplir les divers corps et les différens emplois de l'état est quelquefois trop grand, pour que l'on ne doive pas se contenter souvent dans ceux à qui l'on confère ces emplois, d'une capacité fort au-dessous de celle qui serait requise si les choses allaient autrement. Mais il arrive très-rarement que quelqu'un, qui n'y pensait point, soit appelé à un emploi, surtout à un emploi considérable; et rien, au contraire, n'est plus commun que les brigues au préjudice de personnes infiniment plus habiles, et même des plus capables, pour ne rien dire de ceux qui recherchent et obtiennent des emplois dont ils ne sont ni ne veulent jamais se rendre capables. Ainsi on ne saurait trop inculquer l'obligation où chacun est, en conscience et en qualité de bon citoyen, de n'accepter pas même un emploi de quelque importance, sans avoir du moins un degré de capacité suffisant pour pouvoir l'exercer, et profiter des lumières de ceux du même ordre qui sont les plus habiles.

[redacted]

§. VII. Devoirs des ministres ou conseillers d

Un ministre ou conseiller d'état doit s'a avec la dernière application à bien conna intérêts et les affaires de l'état dans toutes l ties du gouvernement. Il doit proposer fidè et d'une manière convenable, ce qui lui avantageux à l'état, sans agir par passion aucune mauvaise vue. Il doit se propose quement dans tous ses conseils le bien pul non pas son intérêt particulier, ou son ag sement. Il doit bien se garder d'entrete passions criminelles de son prince par de flatteries; éviter toute cabale et toute fa ne rien dissimuler de ce qu'il faut découv rien découvrir de ce qu'il faut cacher; êtr tamment à l'épreuve de toute corruption; gliger jamais les affaires publiques pour s faires particulières, et moins encore po plaisirs.

§. VIII. Devoirs des ministres publics de la rel

Les ministres publics de la religion d apporter à l'exercice de leur charge to gravité et toute l'application dont ils so pables; n'enseigner aucun dogme de religi ne leur paraisse vrai; servir eux-mêmes d dèle, par toute leur conduite, des instru

qu'ils donnent au peuple, et ne point déshonorer leur caractère, ou perdre le fruit de leur ministère par des dispositions et des mœurs vicieuses (1).

§. IX. Devoirs des docteurs ou professeurs des sciences humaines.

Les docteurs ou professeurs des sciences humaines doivent prendre garde de n'enseigner rien de faux ou de nuisible ; établir tout ce qu'ils disent sur des raisons solides et convaincantes; ne rien avancer qui tende à troubler l'état, et regarder comme de vaines spéculations toutes les sciences qui ne sont d'aucun usage à la vie humaine ou à la société.

§. X. Devoirs des magistrats et autres officiers de justice.

Les magistrats et autres officiers de justice doivent être de facile accès pour tout le monde ; protéger le peuple contre l'oppression des personnes puissantes et accréditées ; rendre la justice aux petits et aux pauvres aussi exactement qu'aux grands et aux riches ; ne pas tirer en longueur les

---

(1) Ne rien faire ou dire surtout qui sente l'esprit de domination ou de sédition. Voyez mon Discours sur la question : *s'il est permis d'échafauder en chaire le magistrat.*

[redacted]

procès sans nécessité ; ne se laisser corrompre par aucun présent ni aucune sollicitation ; juger avec mûre connaissance de cause, et sans passion ni préjugé ; ne craindre personne en faisant bien leur devoir.

§. XI. Devoirs des officiers de guerre.

Les généraux, capitaines et autres officiers de guerre doivent exercer les soldats avec soin, et en son tems, pour les mettre en état de supporter les fatigues de la guerre. Ils doivent maintenir la discipline militaire avec la dernière exactitude ; ne pas exposer sans nécessité les troupes qu'ils commandent ; faire en sorte, autant qu'il leur est possible, que les provisions ne manquent point dans l'armée ; ne rien retenir de la paie des soldats, et ne pas la leur faire attendre longtems ; leur inspirer des sentimens conformes au bien public, et ne chercher jamais à gagner leur affection au préjudice de l'état de qui ils dépendent.

§. XII. Devoirs des soldats.

Les soldats, d'autre côté, doivent se contenter de leur paie ; ne piller ni maltraiter en aucune sorte les bourgeois ou les paysans ; s'exposer gaiement et courageusement à tous les périls et à tous les travaux auxquels ils sont appelés ; éviter

également une ardeur imprudente qui fait courir au danger sans nécessité, et une lâche timidité qui le fait fuir au besoin ; éprouver leurs forces et leur bravoure sur l'ennemi, et non pas sur leurs propres camarades ; défendre vaillamment leur poste ; préférer une mort glorieuse dans l'occasion à une fuite et à une vie honteuse.

§. XIII. Devoirs des ambassadeurs.

Les (1) ambassadeurs et autres qui sont envoyés de la part de l'état auprès des puissances étrangères, doivent être fort prudens et fort circonspects ; attentifs à distinguer le vrai du faux, le solide du frivole ; fidèles à garder un secret inviolable ; inaccessibles à toute sorte de corruption et en garde contre tout ce qui pourrait leur

---

(1) Notre auteur ne traite nulle part du droit des ambassadeurs et des ambassades. Voyez ce que j'ai dit sur le grand ouvrage, liv. VIII, chap. IX, §. 12, note 1 ; et sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XVIII, mais surtout dans mes notes sur la traduction du livre de M. de Bynkershoek, intitulé : *Du Juge compétent des Ambassadeurs*, dont la seconde édition est jointe au traité de Wicquefort, *de l'Ambassadeur et de ses fonctions*, de l'édition d'Amsterdam, 1730.

faire négliger ou abandonner les intérêts de leur souverain (1).

§. XIV. Devoirs des intendans ou receveurs des finances.

Les intendans ou receveurs des finances, et en général tous ceux par les mains desquels passent les deniers publics, doivent n'user d'aucune rigueur sans nécessité; n'exiger rien au-delà de la taxe de chacun, pour chagriner les particuliers, ou pour s'enrichir eux-mêmes; ne rien retenir des deniers publics; payer au plus tôt ceux à qui ils ont ordre de compter quelque chose au nom de l'état.

§. XV. Quand finissent ces devoirs, et comment on cesse d'être sujet ou citoyen de l'état.

Au reste, tous ces devoirs particuliers des sujets finissent avec les charges publiques d'où ils découlent; mais pour les devoirs généraux, ils subsistent toujours envers tel ou tel état, tant qu'on en est membre.

Or on cesse d'être sujet ou citoyen d'un

(1) Voyez la description que fait Labruyère d'un ministre ou d'un plénipotentiaire, *Caractères ou Mœurs de ce Siècle*, chap. du Souverain et de la République, pages 464 et suiv., tome I, édition d'Amst., 1731, où tout néanmoins n'est pas à imiter.

état (1) lorsque, avec le consentement exprès ou tacite (2) de l'état, on va s'établir ailleurs; ou lorsque l'on est banni du pays, et dépouillé de tous les droits de citoyen, en conséquence de quelque crime; ou enfin, lorsque, par la supériorité des armes, on est réduit à la nécessité de se soumettre à la domination d'un vainqueur (3).

---

(1) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, ch. XI.

(2) Ce consentement se présume d'ordinaire, par une suite même de la constitution des sociétés civiles: bien entendu qu'on ne sorte pas de l'état à contre-tems, et d'une manière à lui causer du dommage. Voyez, outre le chapitre du grand ouvrage cité en marge, ce que j'ai dit sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. V, §. 24, note 6.

(3) Ainsi on peut, en ce cas-là, cesser d'être citoyen de l'état, sans sortir du pays où l'on est établi; on ne fait que changer de maître, et cela est quelquefois commun à tous les membres de l'ancien état, qui, comme tel, ne subsiste plus. Il y a un autre cas tout particulier, et qui a lieu sans que le gouvernement change: c'est lorsqu'un sujet de l'état est revêtu, avec son approbation, du caractère d'ambassadeur de quelque autre puissance. Voyez le *Traité du Juge compétent des Ambassadeurs*, par M. de Bynkershoek, chap. XI.

FIN DES DEVOIRS DE L'HOMME ET DU CITOYEN.

JUGEMENT
D'UN ANONYME

SUR

L'ORIGINAL DE CET ABRÉGÉ,

AVEC DES RÉFLEXIONS DU TRADUCTEUR.



JUGEMENT D'UN ANONYME

SUR

L'ORIGINAL DE CET ABRÉGÉ,

AVEC DES RÉFLEXIONS DU TRADUCTEUR, QUI SERVIRONT A ÉCLAIRCIR QUELQUES PRINCIPES DE L'AUTEUR.

Il m'est tombé entre les mains, depuis un an ou environ, une lettre latine d'un (1) anonyme, dans laquelle il donne son jugement sur l'original de cet abrégé des *Devoirs de l'Homme et du Citoyen*. Cette lettre, imprimée en 1709, se trouve insérée dans un programme académique de M. Juste Christophle Bohmer, professeur (2) à Helmstadt, qui annonçait là douze

(1) C'est-à-dire de feu M. de Leibnitz. Voyez l'*Avis postérieur* sur la quatrième édition de ma traduction.

(2) Il l'était alors en politique et en éloquence. Il fut

disputes publiques qu'on devait soutenir, sur le système de droit naturel que notre auteur donne dans ce petit livre. L'anonyme, que l'on traite d'homme illustre, a eu sans doute ses raisons pour ne pas se faire connaître. Il a craint peut-être qu'on ne le soupçonnât de vouloir décrier, par un esprit de singularité ou d'envie, un ouvrage si généralement estimé; et c'est peut-être aussi pour la même raison qu'il n'a publié ses pensées que dans un programme académique, c'est-à-dire, comme on sait, dans un de ces imprimés qui ne se répandent pas bien loin. Peut-être même ne pensait-il pas que l'on dût faire un tel usage de sa lettre (1), dont le pro-

---

depuis établi professeur en théologie, l'année 1710, conservant toujours les deux autres professions; ensuite il a été fait abbé de Loccum, l'année 1723, à la place de feu M. Molan, son oncle. Au reste il n'est point frère, ni même parent du célèbre M. Bohmer, professeur à Hall, comme j'avais conjecturé qu'il pouvait l'être.

(1) C'est une conjecture que je proposais à tout hasard, dans le dessein que j'avais de paraître ignorer absolument le nom de l'auteur, quoique je le susse très-bien. Il avait lui-même envoyé cette pièce par la poste à un de mes amis du voisinage de Lauzanne, et cela à dessein qu'elle me fût communiquée. Ainsi je n'avais garde de m'imaginer que ce fût sans sa permission qu'on l'eût

fesseur de Helmstadt a disposé sans lui en demander permission. Quoi qu'il en soit, puis-

---

publiée. Si M. Bohmer eût fait attention à ce que je dis depuis, dans un avis postérieur, lorsque, les choses ayant changé par la mort imprévue de M. de Leibnitz, je crus que je pouvais découvrir le nom de l'anonyme, auteur du *Jugement* traduit et examiné, il se serait aperçu bientôt que je ne l'avais point soupçonné sérieusement de s'être émancipé à faire imprimer l'ouvrage sans le consentement de l'auteur, comme il s'en plaignit à moi d'une manière honnête, dans une lettre qu'il me fit l'honneur de m'écrire au mois de novembre 1719, en m'envoyant une seconde édition de ses *Programmes académiques*. Il m'apprit là que ce fut à sa réquisition que M. de Leibnitz avait écrit et adressé son *Jugement* à M. Gérard Molan, abbé de Loccum, et directeur des églises de l'électorat de Brunswick, oncle de M. Bohmer lui-même. La pièce avait été envoyée le 22 d'avril 1706, avec plein pouvoir de la faire imprimer sous le simple titre d'*Epistola viri excellentissimi ad amicum, quâ monita quædam ad principia Puffendorfiani operis, de Officio hominis et Civis continentur.* Mais M. Bohmer n'eut occasion de faire usage de la permission que trois ans après. Après cette déclaration de ma part, j'espère que M. Bohmer ne trouvera pas mauvais que je n'efface point ce que je disais ici de lui avec un *peut-être*. Il faudrait pour cela changer le dessein que j'ai, pour bonnes raisons, de laisser le texte de mes réflexions tout tel qu'il a été composé.

qu'elle a paru, j'espère que la modestie de l'auteur ne s'offensera pas de ce que je l'expose à un plus grand (1) jour, en la faisant non-seulement réimprimer, mais encore en la traduisant dans une langue moderne des plus connues. Je ne chercherai point à tirer le rideau derrière lequel l'auteur est caché; je laisse à chacun la liberté des conjectures. Je me contenterai de dire, qu'en lisant cette lettre, j'y sentis d'abord des traits d'un esprit pénétrant, et fort éloigné de se laisser prévenir par le jugement des autres hommes. Je me félicitai de ce qu'un heureux hasard avait fait parvenir jusqu'à moi, d'un si grand éloignement, une brochure comme celle-là, dont je n'avais pas seulement entendu parler, lors même que je demeurais beaucoup plus près du lieu où elle a vu le jour, et qui doit être pré-

(1) J'ignorais alors ce que j'appris en arrivant à Groningue, que feu M. Alexandre Arnold Pagenstecher y avait fait imprimer, dès l'an 1712, la lettre de M. de Leibnitz, et cela en nommant l'auteur, dont il avait lui-même trouvé le nom indiqué dans un journal flamand intitulé : *Neuer Bucher-Saal*. Ce fut à la fin de l'édition qu'il publia, chez Van Velsen, du livre même de Puffendorf, *De Officio Hominis et Civis*, édition dont je n'avais jamais entendu parler.



sentement aussi rare que peu connue. Comme je savais déjà que je serais bientôt obligé de remettre sous presse l'algèbre des *Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, je résolus d'orner la nouvelle édition de cette version, du jugement que l'anonyme porte de l'original, et d'y joindre mes remarques. Il me sembla que cela pourrait contribuer à faire connaître de plus en plus que, si l'ouvrage critiqué n'est pas sans défaut, comme on n'en trouve guère de tel, c'est du moins, à tout prendre, un bon ouvrage. J'avouerai encore que j'eus du plaisir à voir que je m'étais rencontré d'avance avec l'anonyme sur certaines choses à l'égard desquelles j'avais déjà témoigné que je n'étais pas tout-à-fait content des pensées de mon auteur; et cela me fit espérer qu'on ne trouverait pas mauvais que je tâchasse de le défendre sur d'autres choses. Si j'y réussis, je ne prétends pourtant pas en tirer vanité, ni me mettre le moins du monde en parallèle avec cet homme illustre, qui est apparemment quelque grand génie. Comme il nous apprend qu'il n'avait pas lu depuis long-tems l'ouvrage qu'il examine, et qu'il n'y avait sans doute pas moins de tems qu'il n'avait lu les autres ouvrages de mon auteur, il ne faudrait pas s'étonner qu'il n'eût pas aussi bien compris ses principes que moi, qui ai tant travaillé pour les faire entendre. Je

vais donc traduire la lettre dont il s'agit, non pas tout d'une suite, mais en y mêlant mes réflexions, à mesure que j'aurai occasion d'en faire. Il n'y aura pourtant point de confusion. Les parties séparées de cette petite pièce, que je numéroterai pour la commodité des renvois et des citations, seront clairement distinguées par des guillemets mis à côté de chaque ligne, à la faveur desquels on pourra aisément les rassembler toutes, si l'on veut lire de suite la lettre entière. Je tâcherai d'exprimer les pensées de l'anonyme avec la dernière exactitude, et je rapporterai en marge, ou au bas des pages, les propres termes de l'original, lorsque je craindrai de n'avoir pas bien pris le sens, ou que je le jugerai à propos pour quelque autre raison. Voici le préambule.

§. I. « Vous voulez, Monsieur (1), qu'en fa-
» veur d'un de vos amis je vous dise mon sen-
» timent sur le traité des *Devoirs de l'Homme et*
» *du Citoyen*, composé (2) par Samuel Puffen-
» dorff, homme de son vivant très-célèbre par

---

(1) Celui à qui l'on écrit, et qui n'est pas non plus nommé, est qualifié ici grand homme, *vir summe*. (C'est M. l'abbé Molan ou Molanus. Voyez la note page 380.)

(2) *Suo quondam merito celeberrimi*. Il est encore plus célèbre depuis sa mort, qu'il ne l'a été pendant sa vie.



» son mérite. J'ai jeté les yeux sur cet ouvrage,
» que je n'avais pas consulté depuis long-tems;
» et j'ai remarqué de grands défauts dans les
» principes. Cependant comme la plupart des
» pensées qu'on trouve dans la suite de l'ou-
» vrage, n'ont guère de liaison avec les prin-
» cipes, et n'en sont pas déduites comme de
» leurs causes, mais plutôt empruntées d'ail-
» leurs, et tirées de divers endroits de bons au-
» teurs, rien n'empêche que ce petit livre ne
» contienne quantité de bonnes choses, et ne
» puisse tenir lieu d'un abrégé de droit naturel,
» pour ceux qui, se contentant d'une légère tein-
» ture, n'aspirent pas à une science solide, tels
» que sont un très-grand nombre d'auditeurs. »

Ce serait sans doute un très-grand défaut, ou plutôt un défaut qui rendrait l'ouvrage dont il s'agit peu propre au but de l'auteur, si ce n'était qu'une espèce de rapsodie, *scopæ dissolutæ*, *arena sine calce*, comme il semble qu'on veuille le représenter ici. Mais je laisse au public à juger si, avec tous les défauts qu'on peut trouver dans ce petit système, connu maintenant presque par toute l'Europe, on n'y voit pas en général et des principes assez solides, et une liaison assez claire des fondemens de chaque matière en particulier avec ces principes. J'avoue

que tout n'y est pas rangé à la manière des géomètres, par demandes, définitions, axiomes, corollaires, etc.; mais cette méthode sèche n'est nullement nécessaire dans toute sorte de sciences, et dans celles qui regardent les mœurs moins que dans aucune autre. Il suffit d'apporter ici un esprit géométrique, c'est-à-dire un esprit juste, qui n'est pas (1) toujours l'effet d'une profonde étude des sciences abstraites; un esprit d'ordre, d'exactitude et de netteté; attentif à suivre le plan que l'on s'est formé, à ne laisser passer aucun principe considérable qui soit ou faux, ou douteux, ni aucune conséquence mal tirée, et qui ne puisse être ramenée de principe en principe aux plus généraux. J'espère de montrer clairement, dans l'examen de ce que notre anonyme dit plus bas contre les principes de mon auteur, qu'ils sont, à tout prendre, très-bien fondés. Et pour ce qui est des conséquences, qu'on prenne tel chapitre qu'on voudra, j'ose dire qu'on se convaincra bientôt, si on le lit avec attention, que l'auteur y raisonne en gros sur quelque vérité, qui suit ou immédiatement, ou médiatement, des principes géné-

(1) Voyez les belles et judicieuses Réflexions de M. de Crousaz sur l'utilité des mathématiques.

raux de tout l'ouvrage. Il serait facile de le montrer par une analyse : mais elle grossirait trop mes réflexions, et je la tiens superflue à la suite du livre même, où ceux qui liront ceci pourront aller d'abord la faire sans moi.

§. II. « Je souhaiterais néanmoins qu'on eût » quelque ouvrage plus solide et plus fort, où » l'on trouvât des définitions lumineuses et fé- » condes ; où les conclusions fussent tirées de » bons principes par (1) une suite non inter- » rompue ; où les fondemens de toutes les ac- » tions et de toutes les exceptions naturellement » valides fussent établis avec ordre ; où enfin on » n'oubliât rien de ce qu'il faut pour mettre ceux » qui commencencent à étudier le droit naturel, » en état de suppléer par eux-mêmes ce qui peut » avoir été omis, et décider par règles (2) et » par principes les questions qui se présentent ; » car c'est ce qu'on doit attendre d'un système » complet et régulier. »

Pour moi, je souhaiterais que l'anonyme voulût bien lui-même nous donner un ouvrage, tel qu'il conçoit que doit être un bon système de droit naturel. Il est sans doute plus capable

(1) *Veluti filo.*

(2) *Determinatâ quâdam viâ.*

que personne de remplir l'idée qu'il s'en est faite. Je crains seulement qu'à l'égard des actions et des exceptions naturellement valides, dont il semble insinuer que le nombre est fort grand, il ne confonde les subtilités du droit civil des romains avec la simplicité du droit naturel. On doit prendre garde encore qu'il n'arrive ici la même chose qu'à une personne qui, choquée de quelques irrégularités d'un bâtiment d'ailleurs solide et bien entendu, au lieu de chercher à remédier le mieux qu'il serait possible à des défauts peu considérables, aurait voulu démolir tout l'édifice, et faire un nouveau plan, qui se trouverait enfin beaucoup plus défectueux à divers égards.

§. III. « On aurait pu se promettre quelque » chose de semblable du jugement exquis et de » l'érudition immense de l'incomparable Grotius, ou du génie profond de Hobbes, si le » premier n'avait eu bien des distractions qui » l'ont empêché de faire là-dessus tout ce dont » il était capable ; et si l'autre n'eût posé de » mauvais principes, qu'il a suivis trop constamment. Felden (1) aurait pu aussi nous » donner quelque chose de meilleur et de plus

(1) Jean de Felde ; en latin, *Feldenus*.

» complet que ce qu'on enseigne ordinairement, » s'il eût voulu faire usage de son esprit et de » son savoir avec plus d'application. »

Je ne connais pas assez le dernier de ces auteurs pour juger s'il mérite les éloges qu'on lui donne, et je ne sais si ce (1) qu'il a publié sur

---

(1) *Stricturæ in Grotium*, etc. Cet ouvrage et son auteur ne sont pas fort estimés par des savans judicieux de la nation même. Voyez l'*Histoire du Droit naturel*, par M. Buddeus, §. 27, à la tête des *Selecta Jur. Nat. et Gent.* et la *Bibliotheca Juris* de M. Struvius, page 347, cinquième édition. Le dernier parle de Felden (ou de Felde), à l'occasion d'un livre que celui-ci publia en 1664, à Francfort et Leipsick, sous ce titre : *Elementa Juris universi, et in specie publici Justinianæi.* J'ai vu depuis cet ouvrage, et par-là reconnu de plus en plus qu'il n'y avait pas lieu d'attendre d'un tel esprit tout ce que M. de Leibnitz s'en promettait, moyennant l'application requise. J'en ai dit davantage dans ma préface sur Grotius, page ix, et je ne m'en rétracte point. Au reste, le défenseur de M. de Leibnitz, n'ayant jamais apparemment entendu parler de Feldenus, crut faire merveilles de changer ce nom en celui de Seldenus, comme s'il y avait dans l'original une faute d'impression ou d'inadvertance. Cependant le nom de Feldenus se trouve aussi dans la seconde édition que M. Bohmer publia en 1716; et au fond, quiconque connaît les ouvrages du savant anglais ne s'imaginera jamais que M. de Leibnitz

Grotius peut faire concevoir une haute opinion de sa capacité pour un ouvrage comme celui dont il s'agit. Pour ce qui est de Grotius, on doit considérer qu'il est le premier qui ait réduit en système une science qui avant lui n'était que confusion, et souvent que ténèbres impénétrables ; de sorte qu'il n'était guères possible que ce grand homme fît mieux, surtout dans le tems où il a vécu. Avec tout cela on peut dire que son excellent ouvrage du *Droit de la Guerre et de la Paix* a fourni en gros des ouvertures suffisantes pour guider tous ceux qui ont depuis travaillé ou qui travailleront à donner quelque chose de plus exact et de plus complet.

§. IV. « Il serait aussi fort utile de faire en-
» trer dans un système de droit naturel, les
» lois (1) parallèles du droit civil reçu parmi les
» hommes, surtout du droit civil des Romains,
» et même du droit divin. Les théologiens et les

---

ait pu le juger propre à donner un système de droit naturel, selon l'idée et le plan qu'il concevait qu'on devait suivre. La bonne opinion qu'il avait de Feldenus était apparemment fondée sur les *Elementa Juris universi* dont je viens de parler, et dont il parle lui-même dans sa *Nova Methodus docendæ discendæque Jurisprud.*, imprimée en 1668 à Francfort, page 39.

(1) *Parallela Juris civilis*, etc.



» jurisconsultes pourraient ainsi plus aisément » faire usage du droit naturel : au lieu que, de » la manière dont on enseigne cette science, » elle (1) consiste plus en théorie qu'en pra- » tique; on ne l'applique guères aux affaires de » la vie. »

Grotius, dans le livre dont nous venons de parler, et Puffendorf, dans son grand ouvrage du *Droit de la Nature et des Gens*, ont fait très-souvent la comparaison que l'anonyme trouve si utile ; mais je ne vois pas qu'elle soit fort nécessaire dans un système comme celui dont il s'agit, qui doit être à l'usage des commençans, et ne renfermer par conséquent que les élémens de cette science. Un tel mélange pourrait plutôt être nuisible, en ce qu'il brouillerait les idées, y ayant peu de lois civiles qui n'ajoutent ou ne changent quelque chose au droit naturel. Lorsqu'on n'apprenait de droit naturel que ce qu'on en trouvait pêle-mêle avec le droit civil dans les livres des jurisconsultes, on ne se faisait guère d'idées justes ni de l'un ni de l'autre. La vérité est qu'il faut plutôt, après avoir bien étudié le droit naturel tout seul, en faire comparaison avec le

(1) *Magis sermonibus celebratur, quàm negotiis adhibetur.*

droit civil, dans l'étude particulière des lois de chaque pays. La confusion n'est point alors à craindre : on ne fait que rappeler et appliquer des principes qu'on avait déjà dans l'esprit. C'est pourquoi notre auteur avait eu dessein de faire une espèce d'index sur les livres du droit romain, pour distinguer ce qui est de droit naturel d'avec ce qui n'est que de droit positif : et il aurait été à souhaiter que la mort ne l'eût pas empêché d'exécuter ce projet, aussi bien que quelques autres dont il parle dans la préface de la seconde édition de son gros ouvrage. Si les jurisconsultes et les théologiens ne font par beaucoup d'usage du droit naturel dans la décision des cas particuliers que les affaires de la vie leur présentent, ce n'est point parce qu'en étudiant le droit naturel ils ne l'ont pas comparé avec le droit civil de tous les peuples du monde ; mais c'est, à dire la vérité, parce que la plupart n'ont guères étudié le droit naturel, ou ne l'ont pas étudié comme il faut.

§. V. « Cependant, puisque nous n'avons » point d'ouvrage tel que devrait être, selon ce » que je viens de dire, un bon système de droit » naturel, et que l'abrégé de Puffendorf est en » ce genre le livre le plus connu parmi nous, il » est bon, à mon avis, de donner du moins

» quelques avis aux lecteurs ou aux auditeurs, « surtout au sujet des principes dont on pourrait » le plus abuser. Ce qu'il y a ici de plus consi- » dérable, c'est que l'auteur semble n'avoir pas » bien établi la fin et l'objet du droit naturel, » ni sa cause efficiente ».

L'anonyme, qui se déclare ici Allemand, aurait pu ajouter que ce n'est pas seulement en Allemagne qu'on regarde l'ouvrage qu'il trouve si défectueux comme un des meilleurs, ou comme le meilleur même en ce genre. Il est estimé ailleurs sur le même pied, et cela encore parmi des nations un peu trop sujettes à mépriser ce qui leur vient de dehors, surtout de certains pays. Je ne parlerai pas de la manière dont la traduction française a été reçue; mais je puis bien dire qu'avant cette quatrième édition, il y en avait une (1) quatrième de la traduction anglaise, ou plutôt une cinquième, puisque, à ce que j'apprends, on a inséré ce petit ouvrage tout entier dans un abrégé qui vient de paraître (2) du *Droit de la Nature et des Gens*.

---

(1) De la façon de M. André Took, professeur en géométrie dans le collége de Gresham : elle est imprimée à Londres en 1716, et le traducteur y a joint mes notes ; mais il n'avait vu que ma première édition.

(2) Par M. Spavan, qui, à ce qu'on dit, s'est aussi

[redacted]

§. VI. « L'auteur dit formellement (1) que la » fin de la science du droit naturel est renfermée » dans les bornes de cette vie ; et comme il a » bien vu qu'on pouvait lui objecter que l'im- » mortalité de l'ame se prouve par des raisons » naturelles, et qu'ainsi les conséquences qui en » résultent, par rapport à l'observation du droit » et de la justice, appartiennent à la science du » droit connu par les lumières de la raison na- » turelle, il répond au même endroit, qu'à la » vérité l'homme soupire ardemment après l'im- » mortalité, et ne peut envisager sans horreur la » destruction de son être ; d'où vient que la plu- » part des païens mêmes ont cru que l'ame sub- » siste après sa séparation d'avec le corps, et » qu'alors les gens de bien sont récompensés et » les méchans punis ; mais que cependant il n'y » a que la parole de Dieu qui nous fournisse » sur cet article des lumières et des assurances » capables de produire une pleine et entière per- » suasion. Voilà ce que dit l'auteur. Mais,

servi de mes notes sur l'un et l'autre ouvrage de Puffendorf. Cet abrégé parut à Londres, en 1716, en deux volumes in-8°.

(1) Préface, §. 6, de la traduction française, §. 8, selon la division des dernières éditions de l'original.



» quand il serait aussi vrai qu'il est faux, que les
» lumières naturelles ne nous fournissent pas
» une démonstration parfaite de l'immortalité
» de l'ame, il suffirait toujours à un homme
» sage, que les preuves tirées de la raison ont du
» moins un grand poids, et assez de force pour
» donner aux gens de bien une grande espérance
» d'une autre vie meilleure que celle-ci, et pour
» inspirer aux méchans une juste crainte d'une
» très-grande punition après cette vie; car,
» quand il s'agit d'un grand mal, on doit cher-
» cher à s'en garantir, lors même qu'il n'y a pas
» un grand sujet de le craindre, et à plus forte
» raison s'il est fort vraisemblable qu'on y sera
» exposé; et il ne faut pas mépriser la raison
» tirée du consentement de presque toutes les
» nations sur cet article, ni celle qui est prise
» du désir naturel de l'immortalité. Mais un ar-
» gument solide, et qui se présente à tout le
» monde (pour ne rien dire maintenant d'autres
» plus subtils), c'est celui que nous fournit la
» connaissance même de la divinité, principe
» que notre auteur admet avec raison, et qu'il
» pose pour un des fondemens du droit naturel;
» car on ne saurait douter que le conducteur
» souverain de l'univers, qui est très-sage et très-
» puissant, n'ait résolu de récompenser les gens

» de bien et de punir les méchans, et qu'il » n'exécute ce dessein dans une vie à venir, » puisqu'on voit manifestement que dans cette » vie il laisse la plupart des crimes impunis, et » la plupart des bonnes actions sans récom- » pense. Négliger donc ici la considération d'une » autre vie, qui a une liaison inséparable avec » la providence divine, et se contenter d'un (1) » plus bas degré de droit naturel qui peut avoir » lieu même par rapport à un athée (de quoi (2) » j'ai traité ailleurs), c'est priver cette science » de la plus belle de ses parties, et détruire en » même tems plusieurs devoirs de la vie. En » effet, pourquoi est-ce qu'on s'exposerait à

---

(1) *Inferiore quodam Juris Nat. gradu, qui etiam apud atheum valere possit*, etc.

(2) Notre anonyme a donc publié quelque autre chose, comme il paraît encore par ce qu'il a dit à la fin de sa lettre ; mais je ne suis pas devin : c'est ce que je disais, en parlant comme si je ne connaissais pas l'auteur de cette pièce. Je puis présentement indiquer l'ouvrage auquel il renvoie ; c'est sa préface sur le *Codex Juris Gentium Diplomaticus*, pages 7, 8. On peut voir aussi son *Jugement sur les Œuvres de milord Shaftsbury*, publié après sa mort, par M. des Maizeaux, dans le *Recueil de diverses Pièces sur la Philosophie, la Religion naturelle*, etc., tome II, page 282.

[redacted]

» perdre ses biens, ses honneurs ou sa vie même » en faveur des personnes qui nous sont chères, » ou pour le bien de la patrie ou de l'état, ou » pour le maintien du droit et de la justice, quand » on peut s'accommoder, et vivre dans les hon- » neurs et dans l'opulence, aux dépens (1) de » la prospérité d'autrui? Car ne serait-ce pas » une haute folie de préférer des biens réels » et solides au simple désir d'immortaliser son » nom après sa mort, c'est-à-dire, de faire parler » de soi dans un tems où l'on n'en retire aucun » avantage? La science du droit naturel, expli- » quée selon les principes du christianisme » (comme a fait (2) Praschius) et même selon » les principes des vrais philosophes, est trop » sublime et trop parfaite, pour mesurer tout » aux avantages de cette vie présente. Bien plus : » si l'on n'est né avec de telles dispositions, et si » l'on n'a été élevé d'une telle manière, que l'on » trouve un grand plaisir dans la vertu, et un » grand déplaisir dans les vices (bonheur que » tout le monde n'a pas), il n'y aura rien qui soit

---

(1) *Eversis aliorum rebus.*

(2) C'est dans une dissertatiun intitulée : *Jo. Ludovici Praschii Designatio Juris Naturalis secundùm disciplinam christianorum*, qui parut en 1689.

» capable de détourner d'un grand crime, lors-
» qu'on pourra, en le commettant, acquérir
» impunément de grands biens; que (1) l'on
» puisse espérer de n'être pas découvert, on
» profanera les choses les plus sacrées. Mais per-
» sonne n'échappera à la vengeance divine, qui
» s'étend jusqu'à une autre vie après celle-ci;
» et c'est (2) une bonne raison pour faire com-
» prendre aux hommes qu'il est de leur intérêt
» de pratiquer tout ce dont le droit leur impose
» l'obligation. »

J'avais déjà remarqué, dès la première édition de ma version et du grand ouvrage (3) du *Droit de la Nature et des Gens*, et de (4) l'abrégé des *Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, qu'on ne doit pas exclure du droit naturel toute considération d'une vie à venir; et je me suis servi, pour le montrer, du même raisonnement que l'anonyme fait après d'autres. Notre auteur n'a jamais nié

---

(1) *Sit spes fallendi, miscebis sacra profanis.* C'est un vers d'Horace, lib. I, epist. XVI, v. 54.

(2) *Eaque firma ratio est, quâ homines omnem Juris obligationem in factum traduci debere intelligant, si sibi ipsis consulere velint.*

(3) Liv. II, chap. III, §. 21, note 6 de la première édition, 7 de la deuxième édition et de la troisième.

(4) Dans la note 1 sur le §. 6 de la préface.



le principe sur lequel est fondé ce raisonnement : bien loin de là, il le reconnaît lui-même dans un endroit de son grand ouvrage, où donnant des règles sur le (1) choix des choses avantageuses (2), il cite un passage d'Arnobe (3), renvoie au beau chapitre de Pascal sur cette matière.

Je n'examine pas si les preuves que la raison toute seule nous fournit de l'immortalité de l'ame et des récompenses ou des peines d'une autre vie, ont une force démonstrative, comme l'anonyme le soutient ; et si le contraire ne paraît pas par l'exemple des plus sages païens, qui n'ont parlé qu'en doutant de cette vérité importante, quoiqu'ils (4) eussent découvert la raison même qu'on allègue ici, et qui est effectivement la plus forte : je me contente de remarquer que l'anonyme raisonne ensuite d'une manière à faire voir qu'il n'a pas des idées justes ni bien liées sur la

---

(1) Voyez ce que j'ai dit sur cet abrégé, liv. I, ch. I, §. 11, note 3.

(2) *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. III, §. 7.

(3) Ces passages, dans ma traduction, ont été renvoyés à la note 5.

(4) Voyez un passage de Platon que j'ai cité dans ma préface sur le *Droit de la Nature et des Gens*, §. 21, page lxxxvj de la deuxième édition, lett. (ii).

nature et la force propre du devoir ; au lieu que la petite omission de notre auteur peut être excusée, en ce qu'il y est tombé par la haute idée qu'il avait des impressions que la vue seule du droit doit faire sur le cœur de toute personne raisonnable. L'anonyme confond manifestement le devoir avec les effets ou les motifs de son observation, la force qu'a le devoir par lui-même avec celle qu'il a sur les esprits des hommes, de la manière que la plupart d entre eux sont faits. Il prétend que sans la considération des récompenses et des peines d'une autre vie, on n'aurait aucune raison, non-seulement de s'exposer à perdre ses biens, ses honneurs, ou sa vie même, en faveur des personnes qui nous sont chères, ou pour le bien de la patrie ou de l'état, ou pour le maintien du droit et de la justice ; mais encore de ne pas s'accommoder, et vivre dans les honneurs et dans l'opulence, aux dépens de la prospérité d'autrui, ou en faisant tout ce qu'on pourrait pour nuire aux autres, pour ruiner leurs affaires, pour les rendre malheureux ; car c'est ce qu'emporte l'expression de l'original, beaucoup plus forte que celle de ma traduction, *eversis aliorum rebus*. Il suppose que, sans l'espérance d'une immortalité bienheureuse après cette vie, on ne pourrait se porter à la

pratique de son devoir que par le désir d'une immortalité chimérique. Selon les principes de notre auteur, au contraire, on est obligé non-seulement de ne faire du mal à personne, pour se procurer à soi-même quelque avantage, mais encore de sacrifier quelquefois ses biens, ses honneurs et sa vie même, indépendamment (1) de la vue des récompenses et des peines d'une autre vie, et par cette seule raison que ce sont des devoirs qui nous sont imposés par le sage auteur de la loi naturelle, par le conducteur souverain de l'univers. Quelle de ces deux morales, je vous prie, est la plus pure, la plus noble, la plus conforme aux idées des sages païens, qui ont si bien distingué entre l'honnête et l'utile ? Mais comment accorder le raisonnement de notre anonyme avec ce qu'il dit ici, qu'il y a un degré de droit naturel qui peut avoir lieu même par rapport à un athée ; et avec ce qu'il soutient encore plus bas, §. 15, qu'il y aurait quelque obligation naturelle, quand

---

(1) Voyez ce que notre auteur dit, *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, §. 19, où il soutient qu'on n'a pas encore bien prouvé que toute bonne action doive nécessairement être suivie de quelque récompense extérieure.

même on accorderait qu'il n'y a point de divinité ? Si jamais il y eut contradiction palpable, c'est celle-là ; car, du moment que vous poserez qu'il peut y avoir quelque obligation proprement ainsi nommée, quelque nécessité indispensable d'agir ou de ne point agir d'une certaine manière, indépendamment non-seulement d'une autre vie, mais encore de l'existence de Dieu, tous les devoirs, à la réserve de ceux qui regardent Dieu, même directement, auront lieu, puisqu'ils ont tous, comme l'anonyme le reconnaît §. 13, un fondement réel dans la nature même des choses. Voyez ce que je dirai sur le §. 15.

Ainsi l'anonyme, en voulant relever une simple omission de notre auteur, s'est jeté lui-même dans des embarras fâcheux. Ce sont certainement deux questions différentes, pourquoi on est obligé de faire ou de ne pas faire certaines choses ; et, quel est le motif le plus capable de porter les hommes à pratiquer ce qu'ils reconnaissent être de leur devoir ? Sur la dernière question, nous reconnaissons sans peine que le motif de l'utilité, et surtout la vue des peines et des récompenses d'une autre vie, est ce qui détermine le plus grand nombre de gens. D'où il paraît aussi combien les hommes avaient besoin d'une



révélation claire et certaine de l'état de la vie à venir : révélation néanmoins dont le but n'est pas de porter les hommes à la vertu, et de les détourner du vice uniquement par la considération de leur intérêt, mais de les amener par là peu à peu à s'acquitter de leur devoir par un plus noble motif ; à trouver dans la pratique de la vertu ce grand plaisir dont parle l'anonyme, et qui est produit, non par la vue des récompenses, moins encore par la vue des peines d'une autre vie, mais par de longues et sérieuses réflexions sur la beauté même de la vertu. Car il y a des méchans qui sont frappés de la crainte des maux et de l'espérance des biens à venir, sans être pour cela sensibles au plaisir de pratiquer la vertu, ou à l'horreur du vice : ils voudraient bien être heureux éternellement, mais ils sont fort éloignés d'aimer ce qui seul peut les conduire au bonheur, et qui mérite par lui-même notre amour.

A considérer l'utilité seule, on aurait néanmoins une assez bonne raison de s'attacher à la vertu et de fuir le vice, mis à part les récompenses et les peines d'une autre vie. La vertu est certainement par elle-même plus propre à nous rendre heureux en ce monde que le vice ; et il y a pour l'ordinaire beaucoup plus d'apparence

[redacted]

qu'on se procurera des avantages solides en vivant bien, qu'en se laissant aller au désordre; comme notre auteur l'a judicieusement remarqué dans (1) son grand ouvrage, où j'ai rapporté (2) un très-beau passage d'Isocrate sur ce sujet. La matière a été traitée à fond par divers auteurs.

§. VII. « Il ne faut donc pas non plus admettre ce que l'auteur insinue, que les actes » internes de l'ame, qui ne se manifestent point » au dehors, ne sont pas du ressort de la » science du droit naturel. Pour avoir tronqué » la fin du droit naturel, il s'est ainsi engagé » manifestement à resserrer trop son objet; car » après avoir dit, sur la fin du paragraphe 8 (3) » que les maximes du droit naturel s'appliquent » uniquement au tribunal humain, qui ne s'étend pas au delà de cette vie, il ajoute, au » commencement du paragraphe suivant, que » le tribunal humain connaît seulement des actions extérieures de l'homme; qu'il ne saurait » pénétrer les actes internes qu'autant qu'ils se » manifestent par quelque effet ou quelque signe » extérieur; et qu'ainsi il ne s'en met pas fort

---

(1) Liv. II, chap. III, §. 21.

(2) Note 4.

(3) C'est le sixième dans la traduction française.

» en peine. Tout ce qui est au delà, l'auteur le » rapporte à la théologie morale, dont le prin- » cipe est la révélation (1) (§. 4), et qui est » celle qui forme le chrétien, §. 8 (2). Il ajoute » ici, qu'en matière de plusieurs choses on ap- » plique mal à propos les maximes du droit na- » turel au tribunal divin, dont les règles sont » principalement du ressort de la théologie. » C'est pourquoi, dit-il dans le paragraphe sui- » vant, la théologie morale ne se contente pas » de régler en quelque façon les mœurs de » l'homme, autant que le demande l'honnêteté » extérieure (comme si cela suffisait à ceux qui » enseignent la philosophie morale, ou le droit » naturel); mais elle travaille surtout à régler le » cœur, et à faire en sorte que tous ses mouve- » mens soient exactement conformes à la vo- » lonté de Dieu. Elle condamne même les ac- » tions qui, paraissant au dehors les plus régu- » lières et les plus belles, partent d'un mauvais » principe ou d'une conscience impure. Il n'ap- » partient donc, selon notre auteur, qu'aux seuls » théologiens de traiter de tout cela. Cependant » on voit que non-seulement les philosophes

(1) Paragraphe 1 de la traduction.

(2) Paragraphe 6.

[redacted]

» chrétiens, mais encore les anciens païens en
» ont fait la matière de leurs préceptes : de sorte
» que la philosophie même païenne est ici et
» plus sage, et plus sévère, et plus sublime que
» celle de notre auteur. Je m'étonne que malgré
» toutes les lumières de notre siècle, cet homme
» célèbre ait pu laisser échapper des choses
» aussi (1) absurdes que paradoxes. »

Doucement, s'il vous plaît. *Parcius ista viris tamen objicienda memento*, etc. Quand il s'agit d'une personne dont on ne peut s'empêcher de reconnaître le mérite, il faudrait, ce me semble, avant que de l'accuser d'avancer des absurdités, avoir bien examiné s'il n'y a pas moyen de donner un tour favorable à ses pensées. Je m'étonne, moi, que l'anonyme, en transcrivant tant de passages, n'ait pas pris garde à quelque chose d'essentiel, qui se trouve entre deux de ceux qu'il cite, et qui l'aurait obligé à revenir de sa surprise et à modérer son zèle : c'est au paragraphe 9 (qui est le 7 dans ma traduction) où il est dit formellement (2) que le droit naturel s'occupe en

(1) *Non minus paraloga, quàm paradoxa.*

(2) *Jus quoque naturale* MAGNAM PARTEM *circa formandas hominis actiones exteriores versetur.* M. Otto, dans l'édition qu'il publia en 1728 de l'original *De Offic.*



grande partie à former les actions extérieures de l'homme (1). Bien plus, dans un des passages mêmes que l'anonyme cite, notre auteur ne dit-il pas que les règles du tribunal divin auxquelles se rapportent les actes intérieurs, sont principalement du ressort de la théologie morale? Donc il y a, selon lui, quelque autre science, et une science naturelle, qui ne néglige pas ces règles des actes intérieurs. Il fallait aussi avoir remarqué ce que notre auteur dit dans son grand ouvrage, liv. I, chap. VIII, §. 2, et dans cet abrégé même, chap. II, §. 11 et 12. Il fallait faire souvenir qu'il traite de la conscience, et de ses différentes sortes, liv. I, chap. I, §. 5 et suiv. Mais voici encore de quoi montrer décisivement combien la censure de l'anonyme est mal fondée. Il n'y a que l'auteur même d'une action qui puisse connaître et juger sûrement si elle est moralement bonne pour l'intérieur aussi bien que pour l'extérieur : tous les autres n'ont jamais là-dessus que des indices, fort sujets à

Homin. et Civ. (*not. in* §. 9, *præfat.*), se déclare ici contre M. de Leibnitz et son défenseur.

(1) Voyez ce que l'auteur dit dans son *Specimen Controversiarum*, etc., cap. IV, §. 19, et le passage que je rapporterai plus bas sur le §. 11.

être équivoques. Or, on apprend le droit naturel pour pouvoir juger des actions d'autrui, aussi bien que des siennes propres ; et par conséquent l'application des règles du droit naturel doit se borner le plus souvent à l'extérieur. C'est de cette application aux actions dont on ne peut pénétrer le principe que par quelque effet ou quelque signe extérieur, c'est des choses dont le tribunal humain peut connaître, que notre auteur veut parler, comme il paraît par les passages mêmes que l'anonyme cite ici. D'ailleurs, n'est-il pas vrai que le plus grand nombre des lois naturelles roule sur ce que les hommes ont droit d'exiger les uns des autres? Or ce droit ne s'étend pas plus loin que l'acte extérieur : du moment qu'on a fait à cet égard tout ce à quoi on était tenu, que l'acte intérieur soit vicieux tant qu'il vous plaira, personne n'a plus rien à nous demander, et au fond on ne doit plus rien; quoique le principe intérieur de l'action par laquelle on s'est acquitté de ce qu'on devait puisse avoir eu quelque chose de condamnable devant le tribunal divin, et devant celui de notre propre conscience. L'auteur n'exclut point du droit naturel ce jugement que chacun peut et doit porter de ses propres actions, pour s'assurer qu'elles sont bonnes ou innocentes à tous

égards : il en fait seulement abstraction dans l'application des règles du droit naturel aux cas particuliers, dans la considération de la moralité de telle ou telle action de quelque personne que ce soit.

§. VIII. « Les platoniciens, les stoïciens, et » les poètes même, enseignaient qu'il faut imiter » les dieux ; qu'on doit leur offrir un (1) cœur » pénétré de sentimens de justice et d'honnêteté. » Ce n'est pas à un philosophe, mais à un ju- » risconsulte borné à l'étude des lois civiles, » que Cicéron attribue de se contenter de l'ex- » térieur, lorsqu'il dit que les lois ne se met- » tent en peine que de ce qui est palpable, au » lieu que les philosophes considèrent encore ce » qui ne se découvre que par les lumières d'une » raison pénétrante. Les chrétiens laisseront-ils » donc si fort dégénérer la philosophie, qui a » été si sainte et si noble entre les mains des » païens ? Plusieurs auteurs de l'antiquité se sont » plaints (2) qu'Aristote était trop relâché ; mais

---

(1) *Compositum jus fasque animo, sanctosque recessus*
Mentis, et incoctum generoso pectus honesto,
Hæc cedo, admoveant templis, et farre litabo.
PERS., sat. II, v. 72 et seqq.

(2) *De laxitate Aristotelis*, etc.

[redacted]

» il s'est élevé beaucoup plus haut que ne fait » notre auteur, et les écoles ont eu raison de le » suivre ici ; car la philosophie d'Aristote ren- » ferme très-bien toutes les vertus dans l'idée de » la justice universelle. Nous sommes certaine- » ment obligés, non-seulement par rapport à » nous-mêmes, mais encore par rapport à la » société, et surtout eu égard à celle que nous » avons avec Dieu par la loi naturelle écrite » dans nos cœurs, de remplir nos esprits de » connaissances véritables, et de diriger cons- » tamment nos volontés à ce qui est droit et » bon. »

Toutes ces réflexions sont aussi mal appliquées que communes, et toujours accompagnées d'une invective fondée uniquement sur la fausse supposition dont je viens de parler. L'anonyme a-t-il oublié que, dans le chapitre des *Devoirs de l'Homme par rapport à lui même*, notre auteur s'attache surtout à faire voir comment la loi naturelle veut que chacun travaille à former son esprit et son cœur, en remplissant le premier de connaissances vraies et utiles, et en réglant les mouvemens de l'autre. Le passage de Cicéron (1)

(1) Il se trouve dans le traité *de Officiis : Sed aliter Leges, aliter Philosophi tollunt astutias : Leges, quate-*

que l'on a en vue, n'est pas pris ici dans son véritable sens ; car il n'est pas question là ni des actes purement internes, ni des actions extérieures considérées comme étant ou n'étant point l'effet d'une bonne disposition intérieure; mais seulement de certaines injustices ou de certaines fraudes plus subtiles, et impunies par le droit civil ; quoique manifestées au dehors, aussi bien que les autres plus grossières. Cela paraît clairement par tous les raisonnemens et les exemples qui suivent ou qui précèdent. L'orateur romain venait de parler, immédiatement avant la sentence dont il s'agit, de ceux qui ne découvrent pas de bonne foi à un acheteur les défauts qu'ils connaissent dans la chose qu'ils lui vendent.

§. IX. « L'auteur reconnaît que le serment a » beaucoup de force dans le droit naturel ; ce- » pendant je ne vois pas quel lieu il peut avoir » dans cette science, si elle ne se met point en » peine de l'intérieur. »

Cette remarque a été apparemment ajoutée, et à cause de cela mal placée depuis la compo-

---

nus manu tenere possunt ; Philosophi, quatenus ratione et intelligentiâ. Lib. III, cap. XVII.

[redacted]

sition de toute la lettre ; car, comme chacun voit, elle interrompt le fil du raisonnement. L'anonyme suppose toujours mal à propos que, selon notre auteur, la considération des actes internes de l'ame n'entre pour rien dans la science du droit naturel. Mais d'ailleurs le serment ne renferme-t-il pas essentiellement un acte extérieur aussi bien qu'un intérieur? J'avoue que la force de l'acte extérieur dépend originairement de la disposition interne de celui qui jure ; mais outre que cette disposition, par cela même qu'elle est interne, demeure cachée aux hommes qui n'ont là-dessus que des présomptions, n'est-on pas obligé de tenir un serment fait au sujet d'une chose qui n'a rien d'illicite ou d'invalide, quoiqu'on n'ait pas eu intention de jurer? et ne ferait-on pas très mal de jurer pour un sujet illicite, encore même qu'on ne jurât que de bouche?

§. X. » C'est pourquoi ceux qui ont le pouvoir » de diriger l'éducation ou l'instruction des » autres, sont obligés par le droit naturel à leur » faire goûter de bons préceptes, et à les mettre » en état de contracter une habitude de vertu, » qui, comme une autre nature, détermine leurs » volontés aux choses honnêtes. C'est le meilleur » moyen de rendre les enseignemens efficaces :

» car, comme (1) Aristote l'a très-bien remar-
» qué, les mœurs ont plus de force que les lois.
» Il peut bien arriver, quoique avec peine, que
» l'espérance ou la crainte fassent assez d'im-
» pression pour empêcher que de mauvaises pen-
» sées ne portent à nuire à autrui; mais ces mo-
» tifs seuls ne porteront jamais à faire du bien à
» personne. Ainsi, un homme qui aura le cœur
» mal disposé, péchera du moins en ne faisant
» pas ce qu'il devait faire. C'est donc (2) une
» supposition dangereuse, ou du moins peu
» vraisemblable, que celle que fait ici notre
» auteur, d'un cœur mauvais qui produit au de-
» hors des actions entièrement innocentes. »

Cela s'appelle répéter toujours la même chanson, *eâdem oberrare chordâ*. On n'a qu'à voir ce que notre auteur dit, liv. II, chap. III, §. 2, et chap. XI, §. 4 de cet abrégé, pour ne rien dire du grand ouvrage où il s'étend beaucoup plus là-dessus; et l'on sera surpris de trouver tant de

---

(1) Notre auteur a lui-même rapporté un passage de ce philosophe qui établit cela; à quoi on en a joint d'autres dans les notes sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VII, chap. IX, §. 4.

(2) *Ut adeo etiam parum tuta aut facilis sit hypothesis, animi intus pravi, foris innoxii.*

paroles perdues dans une petite pièce, comme est cette lettre de l'anonyme.

§. XI. » J'avoue que quelques savans, en cela » louables, ont corrigé cette (1) opinion dure » et censurable, quoiqu'ils suivent d'ailleurs la » doctrine de l'auteur ; car ils rapportent ici à » la philosophie morale ou à la théologie natu- » relle ce qu'ils mettent, comme lui, hors de la » sphère du droit naturel, savoir la considération » des actes internes. Mais on ne saurait nier » qu'en (1) matière même des actes internes, il » n'y ait naturellement quelque droit et quelque » obligation, des péchés commis contre Dieu, » et des actions bonnes devant lui seul : ou est- » ce donc, je vous prie, qu'on traitera de ces » choses-là qui sont certainement des articles » du droit et de la justice naturelle, si ce n'est » dans la science du droit naturel ? à moins » qu'on ne veuille imaginer quelque autre juris- » prudence universelle, qui renferme les règles » du droit naturel et par rapport aux hommes,

---

(1) *Sententiam duriorem et reprehensionibus obnoxiam*, etc.

(2) *Sed cùm in internis quoque jus et obligationem, peccataque in Deum, et rectas actiones, naturâ constitui, nemo negare possit*, etc.

» et par rapport à Dieu, ce qui serait manifes-
» tement vain et superflu. »

Il n'y a rien de plus arbitraire que la division des sciences. Pourvu que tout ce qui doit entrer dans celles qui ont quelque rapport ensemble, se trouve dans l'une ou dans l'autre, et qu'en traitant une science particulière dont on a réglé les limites, on n'oublie rien d'essentiel à cette étendue qu'on s'est prescrite, personne ne peut en demander davantage. Or voici la réponse que notre auteur a faite lui-même, il y a long-tems, et d'où il paraîtra, qu'en ce que l'anonyme appelle une correction de son opinion, ses sectateurs n'ont fait que suivre ses idées (1) : Quiconque, dit-il, a lu mon livre du *Droit de la Nature et des Gens* avec un esprit d'équité, et non pas à dessein de chicaner ou de me calomnier, voit aisément que je me suis principalement proposé d'expliquer les devoirs mutuels des hommes, et le droit qui a lieu entre eux ; sur quoi il est clair qu'on ne saurait trouver de principe plus commode que la sociabilité. Et c'est pourquoi il n'y a dans cet ouvrage aucun chapitre où il soit traité de la religion naturelle : car cela fait partie de la science naturelle touchant la di-

(1) *Specim. Controvers.*, chap. V, §. 25.

[redacted]

vinité, science que les uns rapportent à la première philosophie, et les autres à la théologie naturelle ; de sorte que sa place naturelle n'est pas dans un système de droit naturel. Mais lorsque, dans la suite, j'eus à donner en faveur de la jeunesse un abrégé des devoirs de l'homme et du citoyen, selon la loi naturelle, j'empruntai de la théologie naturelle, ou si l'on veut, de la première philosophie, un chapitre de la religion naturelle que je fis entrer dans ce petit ouvrage. Après une déclaration comme celle-là, faite depuis si long-tems, notre auteur devait bien être à l'abri des traits d'une critique peu modérée.

§. XII. « Bien plus, dans la science du droit, » si l'on veut donner une idée pleine de la justice » humaine, il faut la tirer de la justice divine, » comme de sa source. L'idée du juste, aussi » bien que celle du vrai et du bon, convient certainement à Dieu, et lui convient même plus » qu'aux hommes, puisqu'il est la (1) règle de » tout ce qui est juste, vrai et bon. La justice » divine et la justice humaine ont des règles » communes (2) qui peuvent sans doute être réduites en système, et elles doivent être ensei-

---

(1) *Tanquam mensuram cæterorum*, etc.

(2) *Communesque regulæ utique in scientiam cadunt*, etc.

» gnées dans la jurisprudence universelle, dont » les préceptes entreront aussi dans la théologie » naturelle. Nous ne saurions donc approuver » ceux qui resserrent mal à propos l'étendue du » droit naturel, quoique cette erreur ne soit pas » dangereuse, lorsqu'on réserve à une autre par- » tie de la philosophie la considération de la » probité intérieure, et qu'on ne fait pas re- » garder cet article comme appartenant unique- » ment à une science révélée. »

La justice de Dieu et la justice des hommes ont bien quelque chose de commun, et ne sont jamais opposées l'une à l'autre ; mais il y a d'ailleurs une si grande différence entre elles, et par rapport à leur origine, et par rapport à leur étendue, qu'on ne peut pas dire, à parler exactement, que la justice de Dieu soit la source et la règle de celle des hommes. Dieu est juste par sa nature ; il ne peut ni agir, ni vouloir agir que justement ; c'est en lui une heureuse impuissance et une nécessité glorieuse qui vient uniquement de sa perfection infinie. Les hommes, au contraire, sont bien éloignés d'être naturellement justes. La justice est une qualité qu'ils doivent acquérir, et cette obligation leur est imposée par quelque principe extérieur, c'est-à-dire, par la volonté de Dieu même, et non pas par sa justice, comme

[redacted]

nous le verrons tout à l'heure. La justice humaine est même plus tôt connue que la justice divine, comme je l'ai dit après notre auteur, sur le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, §. 5, note 5. Pour ce qui est de l'étendue, l'excellence même de la nature de Dieu fait qu'il y a plusieurs actes de la justice humaine qui ne sauraient absolument lui convenir : comme notre auteur l'a aussi remarqué dans les endroits de ses ouvrages polémiques auxquels je renvoie dans la note qui vient d'être citée. L'anonyme, qui aurait dû lire et réfuter tout cela, sera obligé, selon ce qu'il reconnaît à la fin de ce paragraphe, de disculper du moins notre auteur du reproche qu'il lui a fait d'avancer une supposition dangereuse, puisqu'il paraît clairement par le passage que j'ai rapporté sur le paragraphe précédent, que notre auteur n'a nullement exclu des sciences philosophiques la considération de la probité intérieure.

§. XIII. « Voilà pour la fin et l'objet du droit » naturel. Faisons voir maintenant, que l'auteur » n'a pas bien établi la cause efficiente de ce » droit. Il la cherche, non dans la nature même » des choses, et dans les maximes de la droite » raison qui y sont conformes, et qui émanent » de l'entendement divin, mais (ce qui est sur-



» prenant et qui paraît contradictoire) dans la
» volonté d'un supérieur. Il définit le devoir
» (liv. I, chap. I, §. 1), une action humaine
» exactement conforme aux lois qui nous en
» imposent l'obligation ; et il définit ensuite la
» loi (chap. II, §. 2), une volonté d'un supé-
» rieur, par laquelle il impose à ceux qui dé-
» pendent de lui, l'obligation d'agir d'une cer-
» taine manière qu'il leur prescrit. Cela posé,
» personne ne fera ce qu'il doit de son propre
» mouvement, ou plutôt il n'y aura point de
» devoir lorsqu'il n'y aura point de supérieur
» qui impose la nécessité de le pratiquer. Il n'y
» aura non plus aucun devoir entre ceux qui
» n'ont point de supérieur ; et puisque, selon
» l'auteur, l'idée du devoir et celle d'un acte
» prescrit par la justice, sont aussi étendues
» l'une que l'autre, toute sa jurisprudence natu-
» relle étant renfermée dans son système des
» devoirs, il s'ensuivra de là que tout droit est
» prescrit par un supérieur. Ce sont là des pa-
» radoxes qui ont été avancés et soutenus prin-
» cipalement par Hobbes, qui semble détruire
» toute justice obligatoire dans l'état de nature,
» comme il l'appelle, c'est-à-dire, entre ceux
» qui n'ont point de supérieur. Est-ce donc
» qu'un souverain, qui agit en tyran avec ses

[redacted]

» sujets, qui les pille, les maltraite, leur fait
» souffrir des tourmens et la mort même, sans
» autre raison que ses passions ou son caprice,
» ou qui déclare la guerre sans sujet à une autre
» puissance, n'agit pas en tout cela contre la
» justice? »

Ce que l'anonyme appelle ici en style scolastique la cause efficiente du droit naturel, n'est autre chose que la raison pourquoi on est obligé de se conformer aux maximes de la loi naturelle. Notre auteur reconnaît (et il ne fallait pas oublier de le dire), que ces maximes, à les considérer en elles-mêmes, ont leur fondement dans la nature même des choses, de telle sorte que Dieu ne pouvait, sans se démentir lui-même, prescrire rien de contraire. (Voyez *le Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. II, §. 5, 6, et ce que j'ai extrait de ses autres ouvrages, sur le chapitre I, §. 4, note 4). Mais il soutient que la considération de la nature des choses n'est pas ce qui impose proprement et directement la néeessité d'agir d'une certaine manière, plutôt que d'une autre. C'est ici que l'anonyme croit critiquer notre auteur avec le plus d'avantage. Mais j'espère que si l'on examine avec attention les réflexions que nous ferons sur ce qu'il dit là-dessus, on conviendra



qu'il n'y a peut-être rien où il soit plus mal fondé.

Je remarque d'abord que tout ce paragraphe est hors d'œuvre, puisque l'anonyme reconnaît lui-même (§. 15) que, selon notre auteur, tous les hommes, en quelque état qu'ils soient, ont un supérieur commun, c'est-à-dire, Dieu. A quoi bon se forger des monstres pour les combattre? Pourquoi faire un parallèle odieux avec les principes de Hobbes, qui sont si diamétralement opposés à ceux de notre auteur?

§. XIV. « Delà vient aussi que quelques savans, persuadés par notre auteur, n'admettent » point de droit des gens volontaire, par cette » raison entre autres que les peuples ne peuvent » point établir de droit par leurs conventions » réciproques, n'y ayant point de supérieur qui » rende l'obligation valide : raison qui prouve » trop, puisque si elle était bonne il s'ensuivrait que les hommes ne peuvent pas non plus » établir un supérieur par leurs conventions, ce » qu'ils peuvent néanmoins, selon Hobbes » même. »

Ceux qui rejettent, et avec raison, le droit des gens arbitraire, que l'anonyme admet avec le commun des jurisconsultes scolastiques, ne se fondent pas sur ce que les nations, n'ayant

point de supérieur commun, ne peuvent faire entre elles aucunes conventions valides ; mais ils disent, comme il est vrai, que ces conventions ne sont pas des lois proprement ainsi nommées, puisqu'elles se font entre égaux ; au lieu que toute loi est imposée par un supérieur. Ils soutiennent d'ailleurs (et personne n'a prouvé ni ne prouvera le contraire), qu'il n'y a point de convention générale de tous les peuples en matière de choses purement arbitraires, sur lesquelles devrait rouler ce prétendu droit des gens. Toute l'obligation qu'il peut y avoir à l'égard de ce que l'on y rapporte, et qui est véritablement arbitraire (car quelques-uns des articles qu'on dit être de ce droit des gens, se trouvent fondés sur le droit (1) naturel, et ainsi n'ont pas besoin d'un consentement des peuples); toute l'obligation, dis-je, qu'il peut y avoir en matière de choses véritablement arbitraires, vient, à mon avis, de ce que l'usage les ayant établies peu à peu chez la plupart des peuples, sans aucun accord général entre eux, on est et l'on peut être censé vouloir s'y conformer, dès-là qu'en traitant sur quelqu'une de ces choses,

---

(1) Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, §. 23.

on ne témoigne pas clairement qu'on ne veut point suivre la mode, comme il est libre à chacun. Cette remarque, dont on verra l'application dans plusieurs de mes notes sur Grotius, sert à dissiper tout ce que les partisans du droit des gens arbitraire disent de plus spécieux.

§. XV. « Il semble à la vérité qu'on puisse » remédier en quelque manière aux conséquences » dangereuses de cette doctrine, en considérant » Dieu comme le supérieur de tous les hommes; » ce que notre auteur fait aussi de tems en tems. » Sur ce pied-là, quelqu'un dira que l'opinion » dont il s'agit n'est mauvaise qu'en apparence, » puisqu'elle se corrige elle-même, et qu'elle » porte avec soi le remède, ne pouvant y avoir » d'état dans lequel les hommes soient indé- » pendans de tout supérieur, quoiqu'on puisse, » dans un système de science, feindre un tel » état par manière d'hypothèse. Tous les hom- » mes sont naturellement sous l'empire de Dieu; » ainsi ils peuvent par leurs conventions se don- » ner un maître, et les peuples aussi peuvent » établir entre eux un droit commun par leur » consentement réciproque, y ayant un Dieu » qui donne à ces conventions toute la force né- » cessaire. Il est très-vrai que Dieu est par sa » nature le supérieur de tous les hommes. Ce-

» pendant, cette pensée, que tout droit naît de
» la volonté d'un supérieur, ne laisse pas de
» choquer et d'être fausse, quelque adoucisse-
» ment qu'on apporte pour l'excuser. Car, pour
» ne pas dire ici ce que (1) Grotius a judicieu-
» sement remarqué, qu'il y aurait quelque obli-
» gation naturelle, quand même on accorderait
» (ce qui ne se peut) qu'il n'y a point de divi-
» nité, ou en faisant abstraction pour un mo-
» ment de son existence, puisque le soin de la
» conservation et de (2) l'avantage propre de
» chacun demanderait sans contredit qu'on fît
» bien des choses envers autrui (comme Hobbes
» l'a remarqué en partie, et comme il paraît
» par l'exemple d'une société de brigands, qui,
» en même tems qu'ils se déclarent ennemis de
» tous les autres hommes, sont contraints d'ob-
» server entre eux quelques devoirs, quoique,
» comme je l'ai dit ci-dessus, le droit qui naît
» de cela seul soit fort imparfait); pour laisser,
» dis-je, à part tout cela, il faut savoir qu'on
» loue Dieu même de ce qu'il est juste, et
» qu'ainsi il y a en Dieu de la justice, ou plutôt
» une souveraine justice, quoiqu'il ne recon-

(1) *De Jure Belli ac Pacis*, Prolegom., §. 11.
(2) *Propria conservationis commoditatisque cura*, etc.

» naisse aucun supérieur, et que (1) par le
» penchant de sa nature excellente il agisse
» toujours comme il faut, en sorte que per-
» sonne ne saurait se plaindre de lui raisonna-
» blement. Et la règle de ses actions, ou la
» nature même du juste, ne dépend pas d'une
» libre détermination de sa volonté, mais des
» vérités éternelles, qui font l'objet de l'enten-
» dement divin, et qui sont établies, pour ainsi
» dire, par son essence divine. De sorte que
» c'est avec raison que les théologiens ont criti-
» qué notre auteur sur ce qu'il a avancé de
» contraire, apparemment pour n'avoir pas
» aperçu les mauvaises conséquences de son
» principe; car la justice ne sera pas un attribut
» essentiel à Dieu, s'il a fait lui-même le droit
» et la justice par une (2) volonté arbitraire.
» La justice suit certaines règles d'égalité et de
» proportion qui ne sont pas moins fondées
» dans la nature immuable des choses, et dans
» les idées de l'entendement divin, que les
» principes de l'arithmétique et de la géométrie.
» On ne peut donc pas plus soutenir que la jus-
» tice ou la bonté dépendent de la volonté di-

(1) *Sponte naturæ excellentis.*
(2) *Arbitrio suo.*

» vine, qu'on ne peut dire que la vérité en dé-
» pend aussi : paradoxe inouï, qui est échappé
» à Descartes ; comme si la raison pourquoi un
» triangle a trois côtés, ou pourquoi deux
» choses contradictoires sont incompatibles, ou
» enfin pourquoi Dieu lui-même existe, c'était
» parce que Dieu l'a ainsi voulu ; exemple re-
» marquable, qui prouve que les grands hommes
» peuvent tomber dans de grandes erreurs. Il
» s'ensuivrait encore delà que Dieu peut sans
» injustice condamner un innocent, puisque
» dans cette supposition il pourrait, par sa vo-
» lonté, rendre une telle chose juste. Ceux à
» qui il est échappé d'avancer de telles choses,
» n'ont pas distingué entre la justice et (1) l'in-
» dépendance. Dieu est indépendant, à cause de
» son pouvoir souverain sur toutes choses, qui
» fait qu'il ne saurait ni être contraint, ni être
» puni, ni être sujet à rendre raison de sa con-
» duite ; mais, à cause de sa justice, il agit de
» telle manière que tout être sage ne peut
» qu'approuver sa conduite, et, ce qui est le
» plus haut point de perfection, qu'il en est
» content lui-même. »

L'anonyme s'exprime ici d'abord d'une ma-

(1) 'Ἀνυπευθυνία.

nière bien faible, en faisant regarder comme l'effet d'un jugement favorable le prétendu adoucissement par lequel il insinue que notre auteur, peu d'accord avec lui-même, a prévenu le danger des conséquences. On dirait que ce n'est presque que par hasard (1) et sans dessein que notre auteur parle de Dieu comme du maître souverain de tous les hommes. Mais n'est-ce pas-là un principe (2) qui fait le grand fondement de tout son système? Je suis fâché de le dire, mais enfin rien n'est plus vrai, et il serait inutile de dissimuler une chose que je suis obligé de faire toucher au doigt: l'anonyme s'est engagé à critiquer notre auteur sans entendre assez ses principes, et cela est cause qu'il n'entre pas bien dans l'état de la question.

Notre auteur ne prétend point que tout ce qu'on appelle droit ou justice, émane de la volonté, et moins encore de la volonté arbitraire d'un supérieur. Il parle du droit et de la justice qui conviennent à des êtres dépendans: il cherche la règle des actions humaines. Il a dit et redit que Dieu est souverainement juste (3);

---

(1) *Quod etiam subinde fit ab auctore*, etc.

(2) Voyez le chapitre III de cet abrégé, §. 10, 11.

(3) Voyez le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II,

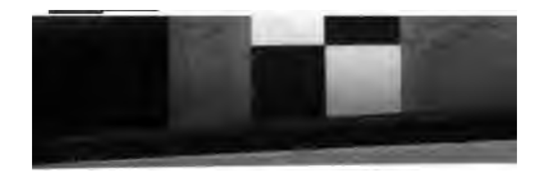
[redacted]

qu'il suit inviolablement les règles de justice qui sont conformes à ses perfections infinies, en sorte qu'il ne veut ni ne peut vouloir agir autrement, mais aussi de telle manière, qu'à cause de son indépendance, personne n'a le droit d'exiger qu'il agisse de telle ou telle manière, ni de lui faire rendre compte de sa conduite. Il a reconnu aussi qu'à l'égard des hommes, quoique dépendans de l'empire du Créateur, ce n'est pas une volonté arbitraire de Dieu qui fait le droit et le juste; et que Dieu ne pouvait, sans choquer ses perfections et se démentir lui-même, prescrire aux hommes d'autres règles que celles de la justice, qui sont fondées sur leur nature. Mais il soutient qu'avec tout cela, la raison propre et directe pourquoi les hommes sont obligés de suivre les règles de la justice, ce qui leur impose la nécessité morale de s'y conformer, c'est la volonté de Dieu, qui, en qualité de leur maître souverain, a plein droit de gêner leur liberté naturelle, comme il le juge à propos.

Ainsi tombent toutes les mauvaises conséquences que l'anonyme, trop prompt à seconder

---

chap. I, §. 3, et chap III, §. 5, 20, et dans l'*Eris Scandica*, *Apolog*, §. 7, 8, *Specimen Controvers.*, cap. IV, §. 3 et seqq., et cap. V, tot., etc.



les préventions et les passions de quelques théologiens scolastiques qui attaquèrent notre auteur de son vivant, veut tirer après eux d'une opinion innocente, sur laquelle on avait suffisamment repoussé les interprétations sinistres; et la question se réduit à savoir si le fondement prochain et immédiat de la nécessité indispensable où sont les hommes de faire ce que Dieu veut certainement qu'ils fassent, est cette volonté même de Dieu, ou quelque autre chose.

L'anonyme n'est pas bien constant dans ses principes : il dit trop, ou il ne dit pas assez. Il fonde l'obligation d'observer le droit naturel (§. 13) sur la nature même des choses, et sur les maximes de la raison qui y sont conformes, et qui consistent (§. 15) dans certaines règles d'égalité et de proportion : il pose en fait qu'il y aurait quelque obligation naturelle, quand même on accorderait qu'il n'y a point de divinité. Cependant il veut que le droit qui naît de cela seul soit fort imparfait, et borné à ce que demandera le soin de la conservation et l'avantage particulier de chacun. Or ces règles d'égalité et de proportion, ces maximes de la raison conformes à la nature des choses, n'ont-elles pas lieu dans tous les devoirs, quels qu'ils soient ? L'anonyme n'en excepte, et ne peut en excepter aucun. Il

[redacted]

faut donc qu'il reconnaisse qu'à la réserve de ceux qui regardent Dieu directement, tous les autres subsisteraient dans toute leur force, en supposant même qu'il n'y a point de divinité ; car enfin la nature des choses demeure toujours la même ; et quoique l'auteur parle des idées de l'entendement divin, ce n'est pas dans ces idées que nous contemplons la nature des choses, et les relations qui en résultent, comme ce n'est pas dans une métaphysique subtile qu'il faut aller chercher de bons principes de droit naturel et de morale. Mais ici encore l'anonyme (comme il a déjà fait ci-dessus, §. 6) confond visiblement l'honnête avec l'utile ; et cela paraît d'ailleurs par l'exemple qu'il allègue d'une société de brigands ; car est-ce par un principe d'honnêteté que ces scélérats partagent, par exemple, également le butin ? Croit-on qu'ils fissent conscience d'en détourner, s'ils pouvaient, quelque partie, ou qu'on dût leur tenir compte de ce scrupule, comme d'un devoir dont ils se sont acquittés ?

Il n'y a donc point de milieu : ou l'obligation des règles du juste entre les hommes est absolument indépendante de la divinité, et fondée uniquement sur la nature même des choses, comme les principes de l'arithmétique et de la



géométrie, ou elle n'est point du tout fondée sur la nature des choses. Or la nature des choses par elle-même ne saurait nous imposer une obligation, proprement ainsi nommée. Qu'il y ait tel ou tel rapport d'égalité et de proportion, de convenance ou de disconvenance, dans la nature des choses, cela seul ne nous engage qu'à reconnaître ce rapport : il faut quelque chose de plus pour gêner notre liberté, pour nous assujétir à régler nos actions d'une certaine manière. La raison, considérée en elle-même, et indépendamment du Créateur, qui nous l'a donnée, ne peut pas non plus nous mettre dans une nécessité indispensable de suivre ces idées, quoiqu'elle les approuve, comme fondées sur la nature des choses. Car I. les passions opposent à ces idées abstraites et spéculatives, des idées sensibles et touchantes ; elles nous font voir dans plusieurs actions où il y a quelque rapport de disconvenance, un rapport bien plus vif, un sentiment de plaisir qui les accompagne au moment même qu'on s'y détermine. Si les lumières de notre esprit nous détournent de ces sortes d'actions, le penchant de notre cœur nous y entraîne avec beaucoup plus de force. Pourquoi donc suivrions-nous les premières

[redacted]

plutôt que l'autre, s'il n'y a aucun principe extérieur, aucun être au-dessus de nous qui nous y assujétisse? Le penchant de notre cœur, dans cette supposition, n'est-il pas aussi naturel que les idées de notre esprit? La raison, direz-vous, nous montre clairement, qu'en observant les règles de convenance fondées sur la nature des choses, nous agirons d'une manière plus conforme à nos intérêts, que si nous nous laissons conduire à nos passions. Mais, sans parler de ce que les passions pourront dire pour contester cet avantage, il ne s'agit point ici d'utilité, il s'agit de devoir et d'obligation. Je conviens, et je l'ai déjà remarqué ci-dessus, que si l'on y pense comme il faut, on se convaincra que, tout bien compté, notre intérêt demande que nous suivions ce que la raison nous dicte. Mais n'est-il pas libre à chacun de renoncer à son avantage, tant qu'il n'y a rien d'ailleurs qui l'en empêche, tant qu'il n'y a point d'autre personne qui soit intéressée à ce qu'il ne fasse rien de contraire à ses intérêts, et qui ait droit d'exiger qu'il les procure? Ainsi en ne se conformant pas aux idées de convenance fondées sur la nature des choses, on ne ferait qu'agir imprudemment; et l'imprudence n'est pas ici



opposée à un devoir proprement ainsi nommé, puisque nous cherchons encore s'il y a quelque devoir.

II. Mais ce qu'il faut surtout bien considérer, et qui suffit pour détruire la pensée que je combats, c'est que notre raison, considérée hors de toute dépendance du Créateur de qui nous la tenons, n'est au fond autre chose que nous-mêmes. Or personne ne peut s'imposer à soi-même une nécessité indispensable d'agir ou de ne point agir de telle ou telle manière; car afin que la nécessité ait lieu véritablement, il faut sans contredit qu'elle ne puisse point cesser au gré de celui qui y est soumis, autrement elle se réduit à rien. Si donc celui à qui la nécessité est imposée, est le même que celui qui l'impose, il pourra s'en dégager toutes et quantes fois que bon lui semblera : ou plutôt il n'y aura point de véritable obligation; de même que, quand un débiteur succède aux biens et aux droits de son créancier, il n'y a plus de dette. En un mot, comme Sénèque l'a remarqué il y a long-tems, personne ne se doit rien à soi-même, si l'on veut parler exactement; le mot de devoir n'a lieu qu'entre deux personnes différentes : *Nemo sibi debet.... hoc verbum* debere *non habet nisi*

[redacted]

inter duos locum. De benefic. lib., V, cap. VIII.

Je conclus que les maximes mêmes de la raison n'ont rien d'obligatoire, quelque conformes qu'elles soient à la nature des choses, jusqu'à ce que cette même raison nous ait découvert l'auteur de l'existence et de la nature de toutes choses. La question est maintenant de voir d'où vient alors l'obligation : si c'est de la volonté de Dieu, ou de quelque autre chose qui soit en lui.

Il me semble qu'il n'y a pas beaucoup à hésiter là-dessus; car du moment que l'on a une juste idée de Dieu, on ne peut que reconnaître le droit qu'il a de mettre telles bornes que bon lui semble aux facultés qu'il nous a données. On ne saurait s'empêcher non plus de penser qu'il veut certainement que les hommes suivent les lumières de leur raison, comme ce qu'il y a en eux de plus excellent, comme ce qui seul peut les conduire à la destination de leur nature. On trouve d'ailleurs dans sa volonté tout ce qu'il faut pour fonder l'obligation, puisque c'est la volonté du maître de tous les hommes, et une volonté toujours d'accord avec toutes les perfections de la nature divine. Pourquoi donc aller chercher quelque autre principe que celui-là,



qui est à la portée de tout le monde, et qui suit si naturellement de la relation entre le Créateur et la créature ?

Prenez tel autre attribut de la divinité qu'il vous plaira, et détachez-le de sa volonté, vous n'y trouverez pas un fondement plus solide d'obligation que dans la nature même des choses. Si, par impossible, on pouvait concevoir, à la manière des Epicuriens, un Dieu qui ne se mît point en peine si les hommes agissent ou non d'une manière conforme à la nature des choses et à leur propre nature, la vue d'une telle divinité, avec toutes les perfections infinies qu'on y reconnaîtrait d'ailleurs, ne nous fournirait tout au plus qu'un exemple; et l'exemple par lui-même n'a rien qui impose une nécessité indispensable de l'imiter. Ou plutôt, si vous ne supposez pas que Dieu veut que les hommes, et toutes les créatures intelligentes, observent entre elles les règles du juste, que deviendra sa justice ? envers qui l'exercera-t-il ? de quel usage sera-t-elle ? Sera-t-il saint et juste, s'il lui est indifférent que les hommes le soient ou non, comme s'il ne les oblige pas indispensablement à l'être ?

Dire qu'il les y oblige, quoiqu'ils y fussent déjà obligés avant sa volonté, ce serait dire que cette volonté n'est ici qu'une espèce d'acces-

soire, qui ne fait tout au plus que rendre plus forte l'obligation; ce serait diminuer l'étendue de son autorité suprême, et la réduire à commander des choses indifférentes en elles-mêmes; ce serait n'attribuer pas plus de force à la volonté de Dieu par rapport aux règles du juste, qu'à celle d'un prince, d'un père, d'un maître, de tout autre supérieur d'ici-bas, qui veut que ceux qui dépendent de lui soient gens de bien. Enfin, y a-t-il rien de plus ordinaire dans l'Écriture sainte, que d'exprimer la pratique de notre devoir, l'attachement à la vertu, par faire la volonté de Dieu? Si quelquefois Dieu propose son exemple (1) à imiter, c'est pour montrer qu'il n'exige des hommes rien qu'il ne fasse lui-même, autant que ses souveraines perfections le demandent, ou le permettent; et qu'ainsi il n'est pas un maître (2) rude.

§. XVI. « Ce que nous venons de dire est » d'un grand usage par rapport à la pratique de » la véritable piété; car il ne suffit pas d'être » soumis à Dieu, comme on obéirait à un ty- » ran, et il ne faut pas seulement le craindre à » cause de sa grandeur, mais encore l'aimer à

---

(1) Matth., V, 48; Luc, VI, 36.
(2) Matth., XXV, 24.

» cause de sa bonté ; ce sont des maximes de
» la droite raison, aussi bien que des préceptes
» de l'Ecriture ; et c'est à quoi mènent les bons
» principes de jurisprudence, qui s'accordent
» aussi avec la saine théologie, et qui portent à
» une véritable vertu. Bien loin que ceux qui
» font de bonnes actions, non par un motif
» d'espérance ou de crainte de la part d'un su-
» périeur, mais par l'effet du penchant de leur
» cœur, n'agissent pas justement, ce sont eux
» au contraire qui agissent le plus justement,
» puisqu'ils imitent en quelque manière la jus-
» tice de Dieu ; car, quand on fait du bien par
» l'amour de Dieu ou du prochain, on trouve
» du plaisir dans son action même (telle étant
» la nature de l'amour), et on n'a pas besoin
» d'autre aiguillon, ou du commandement d'un
» supérieur. C'est d'une telle personne qu'il est
» dit que la loi (1) n'est pas faite pour le juste :
» tant il est contraire à la raison, de dire que
» la loi seule, ou la seule contrainte, fasse le
» juste. Il faut avouer pourtant que ceux qui ne
» sont pas parvenus à ce point de perfection,
» ne (2) sont susceptibles d'obligation que par

(1) Timoth., I, 9.

(2) *Non nisi spe metuque obligari, et in divinæ maximè*

[redacted] [redacted]

» l'espérance ou la crainte ; et que c'est surtout » dans l'attente de la vengeance divine qu'on » trouve une nécessité pleine et entière, et qui » ait de la force par rapport à tous les hommes, » d'observer les règles de la justice et de l'é- » quité. »

Ces réflexions n'ont rien de contraire aux principes de notre auteur, et il y en a qui sortent de l'état de la question. Quoique l'on fonde l'obligation, proprement ainsi nommée, de pratiquer les règles du juste sur la volonté de Dieu, qui, comme notre maître souverain, nous impose là-dessus une nécessité indispensable, il ne s'ensuit nullement de là qu'on ne doive obéir à Dieu que comme à un tyran, ou par un pur motif de crainte ; et franchement l'anonyme est trop libéral à tirer des conséquences odieuses des principes qui ont le malheur de lui déplaire. Quiconque a une véritable idée de Dieu sait qu'il est bon aussi bien que grand, et que sa volonté est nécessairement conforme à ses perfections, sage et sainte par conséquent, et qui ne peut rien vouloir non-seulement que de juste, mais encore

---

vindictæ expectatione, quam nec morte effugere detur, necessitatem plenam, et in omnes valituram, servandi juris et æqui, posse inveniri.



qui ne soit pour notre bien : de sorte que, lors même que Dieu veut que nous fassions des choses indifférentes en elles-mêmes, on doit lui obéir comme à un bon père, et nullement comme à un tyran. Se conformer à cette volonté toute sainte et toute bonne, de laquelle on se reconnaît dépendant, c'est là agir par devoir ; c'est ce qui impose à tous les hommes la nécessité morale, indépendamment de toute autre considération. L'espérance ou la crainte ne sont que des motifs pour nous encourager à la pratique du devoir, pour surmonter la résistance que nous pouvons trouver en nous-mêmes, pour nous soutenir dans de fortes tentations.

C'est donc une question qui ne fait rien au sujet, de savoir lequel des deux agit le plus justement, ou celui qui se porte à son devoir par un motif d'espérance ou de crainte, ou celui qui le pratique par l'effet d'un penchant qu'il a dans son propre cœur. Cet heureux penchant, pour être louable, doit sans doute être éclairé, et par conséquent produit par une juste idée et du devoir même, et de Dieu, en qui on ne peut raisonnablement séparer la relation de créateur et de maître du genre humain, d'avec la volonté qu'il a que les hommes suivent les règles de la justice conformes à leur nature.

[redacted]

Pour dire quelque chose qui portât contre les principes de notre auteur, il faudrait demander lequel des deux est le plus juste, ou celui qui s'attache à la vertu parce qu'il croit que la volonté de Dieu toute sainte lui en impose l'obligation ; ou celui qui, sans savoir ou sans penser qu'il dépend de Dieu, et que Dieu veut qu'il suive les maximes de la vertu, les observerait comme de simples règles de convenance, fondées sur la nature des choses, ou, si l'on veut, sur les idées de vérités éternelles, qui sont dans l'entendement divin. C'est à l'anonyme à décider la question.

Je remarquerai, à l'occasion de ce qu'il dit du penchant au bien, que c'est à la vérité en Dieu une grande perfection de ne pouvoir agir autrement que d'une manière conforme à sa nature ; mais que, quand il s'agit des hommes essentiellement imparfaits et soumis à quelque loi, c'est un bonheur (1) plutôt qu'un mérite, d'avoir, par la naissance ou par l'éducation, d'heu-

---

(1) *Itaque ego illum feliciorem dixerim, qui nihil negotii secum habuit : hunc quidem de se melius meruisse, qui malignitatem naturæ suæ vicit, et ad sapientiam se non perduxit, sed extraxit.* SENEC., Epist. LII. Voyez ce qui précède.



reuses dispositions qui font qu'on se porte à son devoir sans aucune peine : de sorte que celui qui trouvant de grands obstacles ou dans son tempérament, ou dans les mauvaises habitudes qu'on lui a laissé contracter dès son enfance, travaille à les surmonter, et en vient à bout, est sans contredit plus juste et plus louable qu'un autre à qui il n'a presque rien coûté d'être homme de bien.

Tout ce que je viens de dire fait disparaître entièrement l'avantage que l'anonyme voudrait tirer de son système, à l'exclusion de celui de notre auteur, par rapport à la pratique de la véritable piété. Nous pouvons, au contraire, lui opposer un avantage très-réel que nous avons manifestement de notre côté. C'est que nous évitons également les deux extrémités vicieuses dans lesquelles on est tombé sur cette matière : l'une est la fausse pensée des philosophes et des théologiens qui ont soutenu que le juste dépend d'une volonté de Dieu purement arbitraire, et qu'il pourrait, s'il voulait, rendre le contraire juste : l'autre est l'opinion de ceux qui concevant le juste comme indépendant de la volonté de Dieu, et le fondant uniquement sur la nature même des choses, ont fait regarder aussi la vertu comme indépendante de la religion, et l'athéisme comme

[redacted]

un système qui laisse la morale et le droit naturel dans toute leur force. On sait quels grands efforts a fait M. Bayle pour montrer, en plaidant pour les athées (1), qu'ils peuvent se croire obligés à se conformer aux idées de la raison, comme à une règle du bien moral distingué du bien utile.

§. XVII. « Il paraît par ce que nous avons » dit, combien il importe à la jeunesse, et » même à l'état, d'établir de meilleurs principes » de la science du droit que ceux que donne » l'auteur. Il se trompe aussi, lorsqu'il dit » (liv. I, chap. II, §. 4) que si quelqu'un ne » reconnaît point de supérieur, personne n'a » droit de lui imposer la nécessité d'agir d'une » certaine manière; comme si la nature même » des choses, et le soin de notre propre bonheur » et de notre conservation n'exigeait pas de nous » certaines choses! La raison (1) aussi nous en » prescrit plusieurs, auxquelles nous sommes » obligés, pour suivre la direction du meilleur » principe de notre nature, et pour ne pas nous

(1) *Continuat. des Pensées sur la Comète*, art. CLII.

(2) *Et multa nobis imperat ipsa ratio, ut naturæ melioris ductum sequamur, ne nobis vel malum accersamus*, etc.

» attirer du mal, ou nous priver de quelque bien.
» Toutes ces (1) maximes de la raison, si elles
» ont en même tems quelque rapport aux autres
» hommes, intéressés à ce que nous les suivions,
» appartiennent alors à la justice. Je n'ignore pas
» que quelques auteurs prennent le mot de (2) de-
» voir dans un sens plus étendu, pour tout acte
» de vertu, sans en excepter ceux à la pratique
» desquels aucune autre personne n'a intérêt, ou
» dans la considération desquels on fait abstrac-
» tion de cet intérêt d'autrui ; et en ce sens on
» peut dire que la force et la tempérance entrent
» dans l'étendue de notre devoir; qu'il est de
» notre devoir, par exemple, d'avoir soin de
» notre santé, puisqu'on blâme avec raison ceux
» qui ne le font pas. Cependant je ne rejette pas
» la manière dont notre auteur emploie le mot
» de devoir, en le restreignant (3) à ce que de-
» mande le droit.

Après avoir détruit les fausses conséquences qu'on a voulu tirer des principes de mon auteur, et fait voir qu'ils sont au contraire très-solides, je puis, ce me semble, regarder la conclusion

---

(1) *Hoc rationis præceptum omne cùm simul alios spectat, quorum id refert, ad justitiam pertinet.*

(2) *Officium.*

(3) *Ad ea quæ à jure desiderantur.*

de l'anonyme comme nulle, et dire au contraire que, sans préjudice ni de l'état, ni de la jeunesse, on peut mettre cet Abrégé des *Devoirs de l'Homme et du Citoyen* entre les mains de tous ceux qui veulent étudier le droit naturel. S'il n'est pas exempt de toute inexactitude, il n'y a au moins rien de dangereux. Les principes en sont très-bons en général ; et il me serait facile de faire voir qu'on peut, en y changeant par-ci par-là quelque peu de lignes, redresser ce qui n'est pas tout-à-fait exact. Soyons plus équitables, et plus réservés à condamner les ouvrages d'autrui, pour quelques défauts que nous y trouvons : quiconque se mêle d'écrire pour le public, y a intérêt.

Je me lasse d'être obligé de répéter que l'anonyme confond toujours la convenance avec l'obligation, et l'intérêt avec le devoir. Voyons si la remarque sur le différent usage du mot latin *officium* aura donné lieu à quelque grande découverte, comme on nous la promet dans le paragraphe suivant.

§. XVIII. « Mais j'ai, pour justifier cet usage,
» une raison peu connue de l'auteur, c'est que
» dans la (1) société générale de tous les hommes

(1) *In generali societate sub rectore Deo*, etc.



» sous le gouvernement de Dieu, toute vertu, » comme nous l'avons dit plus d'une fois, est » renfermée dans les obligations de la justice » universelle. Ainsi ce ne sont pas seulement les » actions extérieures, mais encore toutes (1) nos » affections, qui sont dirigées par la régie très- » certaine du droit, et une bonne philosophie » sur le droit a égard non-seulement à la tran- » quillité humaine, mais encore à l'amitié di- » vine, dont la possession nous promet une » félicité durable. Nous ne sommes pas nés pour » nous seulement, mais (2) les autres hommes » peuvent prétendre à une partie de nous-mêmes, » et Dieu a droit sur nous tout entiers. »

Ce que l'anonyme donne ici pour une pensée qui lui est particulière, et par conséquent peu connue de notre auteur, n'est autre chose que l'idée des anciens philosophes (3) stoïciens ; et notre auteur l'a si peu ignorée, qu'il en parle

---

(1) *Sed etiam omnes affectus nostri*, etc.

(2) *Sed partem nostri alii sibi vindicant, Deus eorum.*

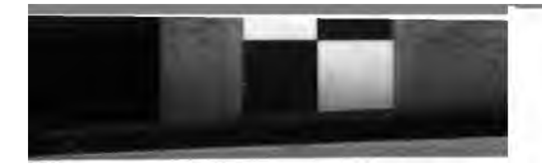
(3) *Duas respublicas animo complectamur : alteram magnam, et verè publicam, quâ Dii atque homines continentur ; in quâ non ad hunc angulum respicimus, aut ad illum, sed terminos civitatis nostræ cum sole metimur : alteram, cui nos adscripsit conditio nascendi.* SENEC., De Otio Sapientis, cap. XXXI.

expressément, comme d'une idée qu'il ne rejette pas, mais qu'il traite de populaire : « S'il était à propos (1), dit-il, d'employer des idées populaires, on pourrait dire que ce monde est comme un grand état, dont Dieu est le souverain. » Ainsi il en est du système de l'anonyme comme de ceux de plusieurs autres modernes, qui, ayant voulu dire quelque chose de nouveau, n'ont fait presque que changer de langage, en sorte qu'après tout ils reviennent pour le fond au système de notre auteur. En effet, cette justice universelle, dans une société générale de tous les hommes, sous l'empire de Dieu, qu'est-ce autre chose que les lois que Dieu prescrit aux hommes comme leur maître ? Et par conséquent le droit naturel tire toute sa force de l'autorité et de la volonté de ce législateur souverain. Pour ce qui regarde la direction des affections intérieures, et le soin de se procurer l'amitié de Dieu, il suffit de renvoyer à ce qui a été dit ci-dessus, sur les paragraphes 6, 7, 8, 9, 10, 11, 16.

§. XIX. « L'auteur, tout pénétrant qu'il était, » est tombé dans une contradiction dont je ne

---

(1) *Si popularia ad rem quid facerent, dici quoque posset, hunc mundum magnam esse civitatem, cujus supremus rector Deus est.* Specim. Controvers., cap. IV, §. 7.



» vois pas qu'on puisse aisément le justifier ; car
» il fonde toute l'obligation du droit sur la vo-
» lonté d'un supérieur, comme il paraît par les
» passages que j'ai cités, et cependant il dit peu
» après, qu'un supérieur doit avoir non-seu-
» lement des forces suffisantes pour contraindre
» à lui obéir, mais encore de justes raisons de
» prétendre quelque pouvoir sur nous (liv. I,
» chap. II, §. 5); Donc la justice des raisons
» est antérieure à l'établissement du supérieur.
» Si, pour découvrir l'origine du droit, il faut
» trouver un supérieur, et si, d'autre côté,
» l'autorité du supérieur doit être fondée sur des
» raisons tirées du droit, voilà le cercle le plus
» manifeste où l'on soit jamais tombé ; car d'où
» saura-t-on que les raisons sont justes, s'il n'y
» a encore aucun supérieur, de qui seul on sup-
» pose que le droit peut émaner? Il y aurait
» lieu d'être surpris qu'un esprit pénétrant pût
» se contredire si fort lui-même, si l'on ne sa-
» vait qu'il arrive aisément à ceux qui soutien-
» nent des paradoxes, d'oublier eux-mêmes leur
» opinion, le sens commun prenant le dessus.
» Il est bon de rapporter les paroles mêmes de
» l'auteur, afin qu'on ne croie pas que je lui
» impose : Celui, dit-il, qui impose l'obligation,

» seules avant la crainte (1)? Quelle vertu la
» crainte donnera-t-elle aux raisons, hors ce qui
» est l'effet propre de la crainte, si, lorsqu'elle
» n'est pas accompagnée des raisons, elle ne
» peut pas se donner à elle-même la vertu d'im-
» poser quelque obligation? Une passion comme
» celle-là, de peu de durée, peut-elle imprimer
» à notre esprit, malgré lui, un caractère
» indélébile? Supposons qu'un homme, qui est
» obligé d'obéir à un autre, uniquement en
» vertu des raisons que cet autre a d'exiger son
» obéissance, vienne ensuite à y être contraint
» par les forces que celui-ci a en main, et que
» cependant il demeure toujours dans la réso-
» lution de ne lui obéir qu'autant qu'il y sera
» contraint; je ne vois pas pourquoi, par cela
» seul qu'il a été une fois contraint, il devrait
» continuer désormais à dépendre d'autrui. Si,
» par exemple, un malade chrétien vient à être
» pris par un médecin turc, est-ce qu'alors les
» ordonnances salutaires du médecin, dont le
» malade connaissait long-tems auparavant l'u-
» tilité, lui imposeront une si forte obligation,
» parce qu'elles sont armées de la nécessité que

(1) *Et quam, quæso, vim rationibus ultra se ipsum metus dabit, quam sine rationibus non præstat sibi?*



» quand même il aurait occasion de s'enfuir, il
» en soit plus tenu de suivre les règles de la
» tempérance, qu'il ne l'était avant que d'être
» fait prisonnier? Il faut donc dire, de deux choses
» l'une, ou que les raisons mettaient dans quel-
» que obligation avant la force, ou qu'elles ne
» mettent dans aucune obligation du moment
» que la force cesse.

Le cercle vicieux qu'on reproche à notre auteur disparaît, je m'assure, aux yeux de ceux qui ont lu ce que j'ai dit ci-dessus, sur le §. 15. Tout supérieur, au-dessous de Dieu, a une autorité fondée sur des raisons, dont la justice dépend de quelque loi du droit naturel, et se rapporte par conséquent aux règles de ce juste dont l'obligation émane véritablement de la volonté d'un supérieur, ou de celle du Roi des rois et du Seigneur des seigneurs. Mais le droit de commander qu'a cet être souverain, est fondé sur des raisons qui portent leur justice avec elles, et qui n'ont pas besoin d'emprunter d'ailleurs leur force. Avant que de connaître Dieu, ou en faisant abstraction de son existence, nous ne voyons rien d'assez grand pour mériter que nous lui fassions hommage de la soumission de nos volontés; rien d'assez juste, pour être une règle, que nous croyions ne pouvoir

[redacted] [redacted]

nous dispenser de prendre pour règle. Notre liberté, cette noble faculté qui vient du fond de notre nature, ne trouve encore rien dans la nature des choses, qui ait assez de force pour la gêner : les rapports de convenance, d'ordre, de beauté, d'honnêteté, auxquels se réduit alors le juste, demeurent autant d'idées spéculatives jusqu'à ce que nous sachions que celui qui est l'auteur de la nature des choses, et de la raison qui nous les y découvre et qui les approuve, veut que nous y conformions nos mouvemens extérieurs et intérieurs. Là commence le devoir : la volonté de l'être souverainement parfait est la règle de la nôtre ; et celui qui nous a fait tout ce que nous sommes, peut sans doute exiger que nous ne fassions pas tout ce dont il pourrait nous prendre envie. Après avoir trouvé dans sa volonté le fondement de l'obligation, nous trouvons ensuite dans sa bonté et dans sa puissance les plus grands motifs d'utilité pour nous encourager et nous porter efficacement à nous acquitter de notre devoir. Je laisse aux lecteurs à juger si ce système a rien que de solide et de bien lié.

Sur ce que notre auteur dit de la force jointe aux raisons, il fallait avoir pris garde au mot d'impunément, qui se trouve dans les passages



qu'on cite, et qui est la clef de sa pensée. « Si le supérieur, dit-il, ayant de bonnes raisons d'exiger mon obéissance, est destitué des forces nécessaires pour me faire souffrir quelque mal, en cas que je refuse d'obéir de bonne grâce, je puis alors impunément mépriser son autorité, à moins, etc. » Il ne dit pas, je puis raisonnablement; il ne prétend pas que le devoir cesse pour cela, que les justes raisons perdent pour cela leur force; il parle de l'impression que pourroint faire alors ces raisons, dans la disposition où sont la plupart des hommes. Cela suffit pour rendre inutiles tous les raisonnemens que l'anonyme fait là-dessus.

J'avoue néanmoins que les pensées de notre auteur ne sont pas ici assez dégagées, et qu'il aurait dû mieux distinguer ce qui donne proprement au supérieur le droit de commander, d'avec ce qui le met en état de commander efficacement; comme je l'ai fait sentir dans une petite note, qui est la première sur le paragraphe dont il s'agit. Ce n'est pas mon caractère de me laisser éblouir par l'autorité, ni de vouloir justifier personne à quelque prix que ce soit: et l'on peut voir que j'ai relevé, dans la grande note qui suit au même endroit, d'autres inexactitudes dont l'anonyme ou ne s'est pas aperçu,

[redacted]

ou a bien voulu faire grâce à notre auteur. Mais tous ces petits défauts n'empêchent pas qu'il n'ait pris et montré le bon chemin, et que son système en gros ne soit bien fondé. Quoique je l'aie, ce me semble, développé un peu mieux qu'il n'a fait, et rectifié à certains égards, je n'ai garde de m'approprier la gloire qui lui est due, et de ne pas lui faire honneur de mes propres pensées, auxquelles il a donné occasion.

Je ne ferai plus qu'une remarque sur l'exemple que l'anonyme propose, d'un malade chrétien pris par un médecin turc. Comme ce prisonnier n'est pas prisonnier en tant que malade, le médecin n'est pas non plus maître de son corps en tant que médecin. Ce sont des relations différentes. Ainsi je ne vois pas à quoi bon comparer ici les ordonnances de ce médecin, comme médecin (ou plutôt la matière de ses ordonnances; car on ne suppose pas, comme il faudrait, qu'il eût fait ces ordonnances avant que le malade fût prisonnier, mais seulement que le malade connaissait déjà auparavant l'utilité des choses ordonnées), à quoi bon, dis-je, comparer ces ordonnances, selon qu'elles ont été faites avant ou après la captivité du malade? Et avant et après, le médecin, en prescrivant des choses bonnes pour la santé du malade, agit



toujours comme médecin, et non comme maître ; ou s'il veut par force obliger le malade à se servir du remède, il n'agit plus alors comme médecin. Mais, soit que le médecin ordonne le remède comme médecin, ou comme maître, l'obligation d'en user vient d'ailleurs, ou de cette loi naturelle qui veut que chacun travaille à conserver la vie qu'il tient de Dieu, et par conséquent qu'il emploie pour cet effet tous les moyens légitimes, qui que ce soit qui les lui fasse connaître. Ainsi ce que l'anonyme dit de l'occasion de s'enfuir, et tout l'exemple en général est hors de propos. Venons enfin à la conclusion.

§. XX. « En voilà assez pour montrer que » l'auteur n'a pas des principes certains sur » lesquels il puisse fonder de véritables raisons » du droit (1), parce qu'il s'est forgé, à sa fantaisie, des principes qui ne sauraient se soutenir par eux-mêmes. Au reste, j'ai traité ailleurs et des fondemens communs de toute » sorte de droit, sans en excepter (2) celui qui » vient de l'équité ; et des fondemens propres » du droit étroit, qui est celui aussi qui établit

(1) *Quoniam principia pro arbitrio ipse effinxit, quæ sibi sufficere non possunt.*

(2) *Etiam quod ex æquo et bono tantum descendit.*

» droit est tout ce q
» nous fassions, et q
» La cause efficiente
» éternelle, que Dieu
» Ces principes si cla
» à mon avis, trop fa
» subtils, qui, à caus
» de paradoxes, dont
» et les a empêchés
» de ceux-ci, ni la
» Voilà, Monsieur,
» écrire, pour faire
» M. Puffendorf, qu
» priser, a besoin ne
» bre de corrections

(1) Finem *juris naturali*
jectum, *quidquid aliorum*
tate : Causam *denique* eff
æternæ tamen divinitas in

(2) *Viris quibusdam acu*



» pas le loisir d'entrer maintenant dans les ma-
» tières particulières. Je suis, etc. »

Le lecteur tirera pour moi la conclusion opposée, qui suit de ce que j'ai dit. Il me suffit d'ajouter un mot sur les principes que l'anonyme veut substituer à ceux de notre auteur.

J'avoue, pour moi, que je n'y trouve rien que de fort vague. Ce qu'il donne pour cause efficiente du droit naturel, et par où il faut commencer, est le principe général de toutes les sciences naturelles; car y en a-t-il aucune véritablement telle qui n'émane de cette lumière de la raison éternelle que Dieu a allumée dans nos esprits? L'objet (ou pour parler plus exactement, la matière du droit naturel, car l'objet est proprement ceux envers qui l'on doit observer ce droit), l'objet, dis-je, selon que l'anonyme l'établit, se réduit, étant tiré de la généralité dans laquelle il demeure, au principe de la sociabilité; car je ne pense pas que l'anonyme, dans ces paroles, *quidquid aliorum interest*, veuille renfermer Dieu même, et donner ainsi à entendre, ou donner lieu de croire qu'il importe à Dieu que nous lui rendions nos hommages; que celui qui est suffisant à soi-même, a besoin de ses créatures, et peut retirer de ce qu'elles font quelque utilité. Enfin, le but du

[redacted]

droit naturel, que l'anonyme fait consister dans le bien de ceux qui l'observent, ne nous présente rien qui ne soit commun à toutes les sciences pratiques : elles se proposent toutes quelque bien, quelque avantage ; et il reste à savoir quel est celui qui est particulier au droit naturel. Sont-ce là ces définitions lumineuses et fécondes qui nous manquaient?

A Lausanne, ce 1er octobre 1716.

FIN DU JUGEMENT D'UN ANONYME.

DISCOURS

SUR

LA PERMISSION DES LOIS,

OU L'ON FAIT VOIR
QUE CE QUI EST PERMIS PAR LES LOIS
N'EST PAS TOUJOURS JUSTE ET HONNÊTE;

Prononcé aux Promotions publiques du Collége de Lausanne,
le 8 mai 1715,

PAR JEAN BARBEYRAC,
Alors Professeur et Recteur de l'Académie de Lausanne.

toute l'étude, et, pour ainsi dire, le *non plus ultra* d'un jurisconsulte, d'un homme de justice, d'un avocat, et en général de tous ceux qui se mêlent de quelque emploi qui a du rapport aux lois. Mais les plus grands maîtres de l'art, les sages inventeurs des lois les plus célèbres et le plus généralement reçues, les jurisconsultes en un mot de l'ancienne Rome, étaient dans une pensée bien différente. Ils faisaient (1) profession d'une philosophie solide, qui embrassait toute l'étendue de la justice et de l'équité : ils se proposaient de rendre les hommes gens de bien, non-seulement par la crainte des peines, mais encore par l'amour de la vertu, qui porte avec soi sa récompense : ils distinguaient soigneusement entre les règles du droit, selon lesquelles un juge doit prononcer (1), et les préceptes du droit, selon lesquels un honnête homme doit se

(1) Jus *est* ars boni et æqui. *Cujus merito quis nos sacerdotes adpellet? Justitiam namque colimus, et boni et æqui notitiam profitemur : æquum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes : bonos non solùm metu pœnarum, verùm etiam præmiorum quoque exhortatione efficere cupientes : veram, nisi fallor, philosophiam, non simulatam adsectantes.* DIGEST., lib. I, tit. I, *de Justitiâ et Jure*, lege I, §. 1.

(2) Voyez le *Julius Paulus* de M. Noodt, cap. X.



conduire : ils posaient pour maxime (1), que tout ce qui est permis par les lois n'est pas honnête.

C'est cette même maxime que je veux établir et développer. Si dans un jour comme celui-ci on peut traiter des matières plus curieuses pour ceux qui ne cherchent que le plaisir, il n'y en a guères de plus utile pour tout le monde. Et pourquoi est-ce que ces sortes de discours ne devraient pas être faits de telle manière que chacun y trouvât et de quoi s'amuser, et de quoi mettre à profit? Tâchons donc de convaincre ceux qui ne le savent point, ou qui n'y font pas assez d'attention, que, mis à part même les engagemens du christianisme, il ne suffit pas qu'une chose soit permise ou autorisée par les lois, pour qu'elle puisse être jugée innocente. Il y a ici deux idées différentes, dont chacune ouvre un vaste champ à nos réflexions : l'idée d'une permission tacite, et l'idée d'un bénéfice formel. Quelquefois les lois passent sous silence certaines actions mauvaises, qu'elles permettent par conséquent : et quelquefois elles auto-

(1) *Non omne, quod licet, honestum est.* DIGEST., lib. L, tit. XVII. *De diversis regulis Juris*, leg. CXLIV, *princip.*

[redacted]

risent positivement à en faire de semblables. Nous nous bornerons aujourd'hui au premier chef.

La question se réduit à savoir si les lois civiles sont l'unique règle de la conduite des citoyens. Car si elles ne le sont pas, s'il y a une autre règle antérieure et supérieure, il est clair qu'une chose n'est nullement innocente, par cela seul que les lois du pays ne la défendent ni directement ni indirectement, ni formellement ni par une juste conséquence.

Or qu'il y ait une autre règle, antérieure (1) à toutes les lois civiles, et qui doit être même

(1) Cicéron l'a très-bien remarqué : *Constituendi vero Juris ab illâ summâ lege capiamus exordium, quæ sæculis omnibus ante nata est, quàm scripta lex ulla, aut quàm omninò civitas constituta.* De Leg., lib. I, cap. VI. *Nec quia nusquam erat scriptum, ut contra omnes hostium copias in ponte unus adsisteret, a tergoque pontem interscindi juberet, idcirco minus Coclitem illum rem gessisse tantam, fortitudinis lege atque imperio, putabimus : nec si, regnante Tarquinio, nulla erat Romæ scripta lex de stupris, idcirco non contra illam legem sempiternam Sextus Tarquinius vim Lucretiæ, Tricipitini filiæ adtulit : erat enim ratio, profecta à rerum naturâ, et ad rectè faciendum impellens, et à delicto avocans; quæ non tum demum incipit lex esse, cùm scripta est, sed tum, cùm orta est* Idem, ibid., lib. II, cap. IV, edit. Davis.



leur règle, c'est de quoi les personnes les plus sages et les plus éclairées sont toujours convenues parmi les peuples civilisés. On y a eu de tout tems des idées plus ou moins distinctes, plus ou moins étendues, plus ou moins justes, d'une loi (1) fondée sur la nature même des hommes, enseignée par la raison, conforme aux véritables intérêts, et de la société humaine en général, et de chaque état en particulier; d'une loi perpétuelle et irrévocable, qui est la même à Rome, à Athènes, par tous pays et dans tous

(1) Voici la description qu'en fait Cicéron dans ce passage de sa *République*, qu'un Père de l'Eglise nous a conservé : *Est quidem vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quâ vocet ad officium jubendo, vetando à fraude deterreat : quæ tamen neque probos frustra jubet, aut vetat, nec improbos jubendo, aut vetando, movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hâc aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec verò, aut per senatum, aut per populum, solvi hâc lege possumus. Neque est quærendus explanator aut interpres ejus alius : nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes, et omni tempore una lex et sempiterna, et immortalis, continebit; unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus ille, legis hujus inventor, disceptator, lator*, etc. Apud Lactant. lib. VI, cap. VIII.

[redacted] [redacted]

les siècles ; de laquelle personne ne peut être dispensé, et qu'aucune puissance n'a droit d'abolir ou de changer, ni en tout, ni en partie.

Aussi les législateurs ont-ils tous prétendu ne rien établir (1) de contraire à cette loi. Jamais souverain, tant soit peu raisonnable, n'a osé s'attribuer ouvertement le pouvoir de faire des ordonnances uniquement à sa fantaisie, et sans avoir égard aux principes naturels du juste et de l'injuste, autant du moins qu'ils étaient connus des peuples. Les peuples qui ont voulu se donner des lois eux-mêmes, ont souvent recherché et suivi le conseil (2) des philosophes, comme de ceux qu'ils croyaient les plus versés dans l'étude des

---

(1) Sur ce fondement, le même auteur que je viens de citer soutient qu'une loi injuste n'est pas une véritable loi : *Ex quo intelligi par est, eos qui perniciosa et injusta populis jussa descripserint, cùm contra fecerint, quàm polliciti professique sint, quisvis potius tulisse, quàm leges : ut perspicuum esse possit, in ipso nomine legis interpretando inesse vim et sententiam justi et juris legendi.* Cicer., de Leg., lib. II, cap. V. Voyez ce que Plutarque dit au sujet de Stratoclès dans la *Vie de Démétrius*, pag. 899, 900, tome I, edit. Wechel (tome V, pag. 30, edit. Lond., 1729).

(2) Voyez M. Perizonius sur Elien, var. hist., lib. II, cap. XLII, note 6.

maximes de la raison, qui doivent être le fondement de tout droit civil; et les législateurs, pour mieux faire recevoir les lois qu'ils proposaient ou qu'ils voulaient établir, ont feint quelquefois de les avoir apprises du ciel : artifice qui leur paraissait d'autant plus utile, qu'ils savaient bien que l'on regardait la divinité (1), à certains égards, comme la source des règles de la justice.

Avec tout cela il était bien difficile que, parmi plusieurs lois justes, il ne s'en glissât d'injustes. Déjà il paraît par les monumens de l'antiquité que les premières lois n'avaient guère d'autre origine (2) que la coutume, qui est très-souvent un fort pauvre maître. Ce qui s'introduit ainsi, s'établit pour l'ordinaire sans beaucoup d'examen et de réflexion. L'ignorance, les préjugés, les passions, l'exemple, l'autorité, le caprice, y ont manifestement plus de part que la raison. C'est l'opinion et la décision d'une multitude aveugle, plutôt que celle des sages.

Lorsque l'on vient ensuite à faire des lois

---

(1) Voyez ce que l'on a dit sur Puffendorf, *Droit de la Nature et des Gens*, lib. II, cap. IV, §. 3, note 4.

(2) De là vient qu'en hébreu et en grec les mêmes mots qui signifient *droit*, *justice*, se prennent quelquefois pour la *coutume*. Voyez M. Le Clerc sur 1 *Sam.*, VIII, 11.

expresses, publiées dans les formes, rendues fixes et inaltérables par l'écriture (1), les usages reçus, qui avaient eu si long-tems force de loi, ne purent (2) sans doute que se conserver (3) pour la plupart, et prendre seulement une nouvelle forme, qui leur donnait plus de poids et de durée. Pour ce qui est des autres lois dont on s'avisait, soit que leur établissement dépendît de la volonté du peuple, ou de celle des principaux de l'état, ou de celle d'un seul homme, quelques précautions qu'on prît, les idées de la justice et de l'équité n'étaient pas toujours, ou assez connues pour qu'on fût en état de s'y conformer en tout et partout, ou on ne les prenait pas assez à cœur pour être disposé à les consulter et à les suivre exactement. Les philosophes mêmes n'étaient pas toujours de fort bons con-

(1) Voyez Platon, *de Legibus*, lib. III, pag. 681, tome II, edit. H. Steph.

(2) Voyez, au sujet des anciens Germains, M. Thomasius, *Diss. de Morum cum Jure scripto contentione*, §. 55.

(3) Il y a un petit discours de Dion Chrysostôme (*Orat.* LXXXI) où cet orateur fait voir combien les hommes se soumettent plus aisément aux coutumes qu'aux lois, et combien il est difficile d'abolir les premières et d'établir les dernières à leur préjudice.

seillers sur ce chapitre : en voici une preuve bien sensible (1). Les Arcadiens prièrent Platon de venir leur enseigner les lois qu'il jugerait nécessaires pour une nouvelle ville, qu'ils voulaient fonder à la persuasion des Thébains, leurs alliés. Ce fameux Athénien fut ravi de l'honneur qu'on lui faisait, et il se disposait à partir ; mais il changea tout d'un coup de sentiment, quand il eut compris par un entretien avec les députés d'Arcadie, que ce peuple ne serait pas d'humeur à laisser introduire la communauté des biens et des femmes, que le philosophe regardait comme un rare secret du gouvernement, et qu'il a établie dans sa république imaginaire, faute de trouver un état réel qui voulût la recevoir. Si le grand Aristote eût été appelé quelque part pour le même emploi, il n'aurait eu garde à la vérité de proposer une telle communauté, contre laquelle il s'est déclaré dans ses écrits ; mais il aurait conseillé quelque chose d'aussi mauvais pour le moins ; je veux dire, qu'on n'élevât point d'enfant venu au monde avec quelque défaut corporel (2), ou qu'on fît avorter toutes les

---

(1) Voyez Elien, var. hist., lib. II, cap. XLII, et Diogen. Laërt., lib. III, §. 23.

(2) Voyez Politic., lib. VII, cap. XVI.

lumières de
leur établisse
en a eu d'inj
lieux. Chez le
trefois par sa
tenues de nou
leur mère (1);
loi des Perses
pour certains
qui les avaient
aucune part; l
parenté, avec u
aussi pratiqué,
thaginois et le

(1) Hérodote, l
(2) Voyez Héro
Marcellin, lib. X
Gronov.
(3) Justin, lib. X



core (1) aujourd'hui par quelques peuples d'Asie. Dans la Taprobane, île de la grande mer des Indes (2), il y avait une loi qui défendait de vivre au-delà d'un certain nombre d'années : il fallait alors, de gaîté de cœur, se coucher sur un herbe venimeuse, qui faisait mourir tout doucement. A Sardes, en Lydie (3), dès qu'un père était vieux, ses enfans devaient l'assommer eux-mêmes. L'impitoyable sévérité d'un (4) législateur athénien, qui avait décerné la peine de mort pour les moindres fautes, aussi bien que pour les crimes les plus énormes, fit dire avec raison que ses lois étaient écrites avec du sang. L'ostracisme, établi chez le même peuple, exposait à l'exil les plus honnêtes gens de l'état, sans autre cause que leur mérite. Les Lacédémoniens permettaient (5) le larcin, pour

---

(1) Dans le Japon. Voyez Varen, Descript. Jap., cap. XVIII; Ferdin. Pinto, cap. LV.

(2) Diod. Sic., lib. II, cap. LVII. C'est aujourd'hui l'île de Ceylan.

(3) Elien, lib. IV, cap. I.

(4) Dracon. Voyez Arist., Polit., lib. II, cap. XII; Plutarch., in Solon, p. 87; Aul. Gell., l. XI, c. XVIII.

(5) Aul. Gell., *ubi suprà.*; Xenoph., *de Rep. Laced.*, cap. II, §. 7 et seq., ed. Oxon; *de Exped. Cyri*, lib. IV, cap. VI, §. 11, etc.

[redacted] [redacted]

exercer l'adresse ; et l'adultère (1), pour avoir des enfans bien conditionnés. Le *Droit Romain*, outre (2) une acception manifeste des personnes dans la punition de plusieurs sortes de crimes, condamne (3) au dernier supplice tous les esclaves qui se sont trouvés sous le même toit avec un maître, dans le tems que celui-ci a été assassiné, encore même qu'on n'ait aucune preuve qu'ils soient complices du meurtre. Si le christianisme a fait enfin abolir de semblables lois partout où il a pu pénétrer, il n'a pas empêché que, sur d'autres choses, on n'en fît d'aussi mauvaises. Parcourez les Codes Théodosien et Justinien, vous y trouverez un grand nombre de lois très-inhumaines et très-injustes, contre des gens dont tout le crime consistait à n'être pas de l'opinion du plus fort parti sur des matières spéculatives. Le paganisme a-t-il rien produit de plus tyrannique et de plus abominable, que ces tribunaux de l'inquisition, qui,

(1) Xenoph., *de Rep. Laced.*, cap. I, §. 7 ; Plutarch., *in Lycurg.*, page 49, tome I, ed. Wéch.

(2) Voyez Puffendorf, *Droit de la Nature et des Gens*, liv. VIII, chap. III, §. 25.

(3) Le sénatus-consulte silanien. Voyez Tacit., *Annal.*, lib. XIV, cap. XLII, et Digest., lib. XXIX, tit. V, *de senatus-consulto silaniano*, etc.

à la honte de la religion et de l'humanité même, livrent au bras séculier des innocens condamnés par des scélérats, pendant qu'il y a indulgence plénière pour toute sorte de crimes devant des juges de cet ordre, autorisés par les lois de divers pays? de sorte qu'il ne faut pas s'étonner après cela si, dans un (1) état de la chrétienté, où cette religion est la dominante, les législateurs politiques ont jugé à propos de permettre à bon marché l'homicide: il n'en coûte là que dix écus à un gentilhomme qui a tué un paysan.

En voilà, ce me semble, plus qu'il n'en faut pour faire toucher au doigt combien les lois civiles sont sujettes à choquer directement les lois les plus évidentes de la nature; et par conséquent combien peu il est sûr de regarder les premières comme les interprètes infaillibles des dernières, ou comme renfermant tout ce qui est nécessaire pour donner un modèle de conduite. A la vérité on ne doit pas légèrement taxer d'injustice les lois établies dans le pays où l'on vit, et il est certain même que, dans un doute, la (2) pré-

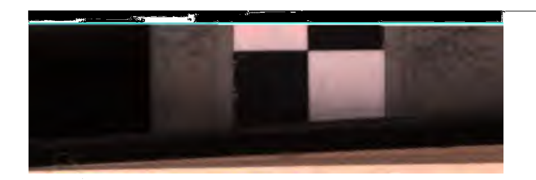
(1) En Pologne.

(2) C'est sur ce pied-là qu'on peut appliquer aux particuliers ce que Quintilien a dit des juges: Qu'ils ne doivent pas toujours éplucher à la dernière rigueur la

somption est en leur faveur; mais cependant il faut être sur ses gardes, et consulter toujours, autant qu'on le peut, les idées de la justice et de l'équité, dont chacun a les semences en soi-même; car enfin, du moment que les lois les plus authentiques des souverains les plus légitimes se trouvent en opposition, de quelque manière que ce soit, avec ces lois immuables écrites dans notre cœur, il n'y a point à balancer; il faut même, quoi qu'il en coûte, désobéir aux premières, pour ne donner aucune atteinte aux dernières. La soumission des hommes au gouvernement civil ne s'étend point, et n'a pu s'étendre, quand même ils l'auraient voulu, jusqu'à mettre un législateur humain au-dessus de Dieu,

---

justice des lois qui ont été établies pour fixer la variété des jugemens sur bien des choses où l'on ne convenait pas de ce qui est juste. *Interim hoc dico, judices: Perniciosissimam esse civitati hanc legum interpretationem. Nam si apud judicium hoc semper quæri de legibus oportet, quid in his justum, quid æquum, quid conveniens sit civitati: supervacuum fuit scribi omnino leges. Et credo fuisse tempora aliquando, quæ solam et nudam justitiæ haberent æstimationem. Sed quoniam hæc ingeniis in diversum trahebatur, nec unquam satis constitui poterat, quid oporteret; certa forma, ad quam viveremus, instituta est.* Declam. CCLXIV.



l'auteur de la nature, le créateur et le législateur souverain des hommes. Qu'en matière de choses indifférentes, ce qui est juste au-delà d une montagne ou d'une rivière soit injuste en deçà, à cause de la volonté contraire des législateurs de deux états différens, il n'y a rien là que de raisonnable ; mais quand il s'agit de ce qui est clairement commandé ou défendu par le droit général du genre humain, toutes les lois de la terre n'ont pas plus la vertu de rendre juste ce qui est injuste de sa nature (1), que de rendre sain ce qui est un poison pour notre corps. Ainsi, par rapport à de telles choses, la conduite de l'homme de bien est partout la même : il ne se croit jamais tenu d'obéir à des lois manifestement injustes, moins encore autorisé à se prévaloir de

(1) *Quod si populorum jussis, si principum decretis, si sententiis judicum, jura constituerentur; jus esset latrocinari; jus, adulterare; jus, testamenta falsa supponere; si hæc suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quod si tanta potestas est stultorum sententiis atque jussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur: cur non sanciunt, ut quæ mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis ac salutaribus? aut cur, cùm jus ex injuriâ lex facere possit, bonum eadem non facere possit ex malo?* CICER., de Leg., lib. I, cap. XVI.

la permission du monde la plus expresse, lorsqu'elle est contraire à l'honnêteté.

A plus forte raison le silence des lois n'est-il pas tout seul un bon garant de l'innocence des actions dont elles ne parlent point, et qui ne sont pas d'ailleurs renfermées dans la juste étendue de leur sens. Ici le nombre d'exemples est infini : les relations des voyageurs anciens et modernes ne sont presque qu'un tissu de choses aussi vicieuses qu'extravagantes, que l'on voit pratiquées ouvertement et passées en coutume, ou chez un peuple ou chez l'autre. Contentons-nous d'en alléguer deux ou trois, capables de frapper l'esprit le plus prévenu d'une fausse et imparfaite idée de ses devoirs. Les plus grandes impuretés (1), les péchés contre nature les plus infames n'étaient-ils pas autrefois si fort à la mode parmi les Grecs et les Romains, que les sages mêmes s'y abandonnaient sans aucune honte ? Les dames romaines ne se faisaient-elles pas avorter tout publiquement, jusqu'à ce qu'un rescrit de (2) Sévère et d'Antonin le leur dé-

(1) Voyez Grotius sur *Rom.*, I, 27.

(2) Digest., lib. XLVII, tit. XI *de extraord. crim.*, leg. IV. Voyez le *Julius Paulus* de M. Noodt, cap. XI.



fendît, sous peine d'être bannies pour quelque tems? Dans tout l'empire romain, aussi bien que chez la plupart des Grecs, c'est-à-dire, parmi les peuples les plus éclairés et les plus polis, un père et une mère ne pouvaient-ils pas (j'ai horreur d'y penser) impunément (1) exposer ou tuer leurs propres enfans, s'ils ne voulaient pas les élever? Et cette coutume barbare ne s'est-elle pas (1) conservée (qui le croirait?) sous Constantin-le-Grand, et sous quelques-uns de ses successeurs? La fureur des duels n'a-t-elle pas été si commune parmi les chrétiens, dans les derniers siècles, que les lois faites enfin pour la réprimer sont regardées comme l'ouvrage le plus difficile et le plus glorieux de quelques puissances?

---

(1) Cela a encore lieu dans la Chine, dans le Japon, et peut-être en divers autres pays de l'Orient. On parle même d'une loi, observée pendant plus d'un siècle dans le Matamba, par laquelle les pères et mères étaient obligés, sous de grosses peines, d'exposer ou de tuer les enfans mâles qui leur naissaient. Voyez l'extrait d'un voyage italien dans la *Bibliothèque universelle*, tom. IX, pag. 418 et suiv. On peut consulter encore les *Analecta Sacra* de J. H. Ursinus, lib. I, cap. IX.

(2) Voyez sur tout ceci le *Julius Paulus* de M. Noodt, où la matière est traitée à fond.

N'accusons pas néanmoins les lois civiles, plus qu'elles ne le méritent. Ce n'est pas toujours leur faute si elles ne défendent pas des choses injustes ou déshonnêtes. Elles doivent sans doute corriger le vice jusqu'à un certain point ; mais au-delà il est absolument hors de leur juridiction. Comme elles sont des lois subalternes, pour ainsi dire (1), leur sphère aussi est bornée à proportion. Ce principe démontré servira non seulement à saper de fond en comble les fondemens de l'illusion que nous combattons, mais encore, si l'on en pousse les conséquences, à dissiper de fausses idées sur d'autres points importans.

---

(1) *Sed nobis ita complectenda in hâc disputatione tota causa universi juris est, ac legum, ut hoc, civile quod dicimus, in parvum quemdam et angustum locum concludatur naturæ.* CICER., de Leg., lib. I, cap. V. M. Davies, dans son édition publiée en 1727, retranche le dernier mot *natura*, parce, dit-il, qu'il trouble le sens ; mais ce mot, de son aveu, est dans le plus grand nombre de manuscrits, et il fait, ce me semble, un fort beau sens. Cicéron veut dire que le droit civil fait une très-petite partie de cette jurisprudence universelle qu'il va expliquer, fondée sur la nature même, comme il le déclare immédiatement après. Le mot de *natura*, qui suit, a fait éclipser *naturæ* dans le peu de manuscrits où ce dernier mot manque.

Considérons donc un peu la nature et le but des lois civiles. Qu'est-ce que se propose, et que doit se proposer un législateur humain, considéré comme tel ? Est-ce de porter les hommes à la pratique de tous leurs devoirs généralement ? Non sans doute. Il y en a qui sont tels, que leur nature même demande qu'ils soient entièrement libres comme ceux, par exemple, de la bénéficence, qui n'est plus bénéficence du moment que la contrainte y entre pour quelque chose. Est-ce d'empêcher seulement qu'il ne se commette aucune action irrégulière, et moralement mauvaise ? En vain un homme mortel se le mettrait-il dans l'esprit ; cela est au-dessus de la nature humaine. Il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes ; et ces vices produiront toujours des mouvemens intérieurs, dont quelques effets extérieurs peuvent bien être étouffés par la crainte d'un grand mal, mais qui ne sauraient l'être tous, ni même le plus grand nombre. Je vais plus loin, et je soutiens que (1) le but des lois civiles en elles-mêmes n'est pas de rendre

(1) Voyez le Discours de M. Noodt, sur la liberté de conscience, pag. 159 et suiv., pag. 194 et suiv., pag. 215 et suiv. de la troisième édition, tome I du *Recueil de discours*, etc., publié en 1731.

véritablement vertueux ceux à qui on les impose; il faudrait pour cela qu'elles pussent régler l'intérieur des hommes; mais comme elles ne sauraient y pénétrer, elles ne sont pas en droit de se mêler de ce qui s'y passe; cela est réservé au scrutateur infini des cœurs. Et pour ce qui est des indices extérieurs, il serait très-difficile, pour ne pas dire impossible, de démêler ce qui est mauvais dans une infinité d'actions équivoques, où le vice même se pare souvent des dehors de la vertu. Les moyens dont les lois se servent ne sont pas non plus propres à faire observer par un principe de vertu ce qu'elles exigent de plus juste et de plus honnête. Elles ne prennent pas le chemin du cœur, elles ne travaillent point à persuader, elles ne raisonnent point, elles commandent, elles défendent, elles intimident, elles menacent : Qui fera ceci ou cela, sera puni de telle ou telle manière, voilà leur langage, voilà leur raison unique et commune : tout se réduit à l'appréhension de cette puissance coactive, dont les ministres et les exécuteurs des lois sont armés; or, prenez-y garde, tout ce qui sent la force est par lui-même incapable de gagner l'esprit, et par conséquent de fléchir le cœur. La force n'éclaire point, elle rebute; elle peut aider à se soutenir dans son

devoir, mais elle ne porte point à le pratiquer volontairement, et comme un devoir. Quand on n'est retenu que par la crainte, on est d'autant plus prompt à s'échapper hardiment dès que la crainte cesse, ou qu'on voit jour à éviter l'effet des menaces. La contrainte même sert à enflammer davantage le désir ; et c'est pourquoi ceux qui veulent persuader doivent bien prendre garde à ne rien faire qui donne lieu de soupçonner qu'ils veuillent contraindre. Les hommes aiment beaucoup à agir d'eux-mêmes, et ils ont le plaisir de s'en flatter quand ils ne se rendent qu'à des raisons convaincantes. Le grand secret de la persuasion consiste à paraître soi-même persuadé, sans témoigner néanmoins une trop grande envie de persuader les autres. Cette ardeur de s'emparer des esprits passe pour un attentat à leur liberté ; on regarde le docteur trop empressé comme un homme qui veut prendre de l'empire, ou qui même se défie de la justesse de ses raisons. En un mot, autant qu'on use ou qu'on paraît user de contrainte, c'est autant de rabattu des impressions qui vont jusqu'au fond du cœur : le moindre air d'autorité rend presque inutile tout ce que dit un orateur profane ou sacré. Si la force contribue quelquefois à faire des gens de bien, ce n'est qu'en tant qu'elle dis-

pose à revenir de certains égaremens presque involontaires, à rentrer en soi-même, à réfléchir, à examiner, à s'instruire, et à laisser ainsi agir ce qui seul est capable de former des sentimens de vertu : mais cela arrive très-rarement, et lorsqu'on était déjà dans des dispositions favorables; car pour ceux qui ont l'esprit et le cœur mal fait, la crainte n'opère en eux que des actes forcés, et purement extérieurs.

Tel est l'effet ordinaire des lois civiles, qui ne parlent guère qu'en menaçant. La loi même de Moïse, toute divine qu'elle était, et accompagnée des plus beaux préceptes de morale, n'a pu obtenir des Juifs qu'une obéissance (1) servile, toujours chancelante et proportionnée aux impressions de la crainte. Ainsi, quelque vertueux que soit ou que doive être un législateur, le but propre et naturel de ses lois n'est pas de porter les hommes à la vertu. Quel est-il donc? Le voici : c'est d'empêcher que les citoyens ne se fassent les uns aux autres quelque tort considérable, ou en leurs personnes, ou en leurs biens; et pour cet effet, de mettre un frein aux mouvemens extérieurs du vice qui tendent là, autant que le repos de la société le demande et le permet. Or il suffit pour

(1) Voyez *Rom.*, VIII, 15.



cela de réprimer les excès les plus grossiers et les injustices les plus palpables ; quelquefois même la prudence veut qu'on en souffre de ce genre, pour éviter de plus fâcheux inconvéniens. Ceux qui en faisant mal, ne nuisent qu'à eux-mêmes, sont assez punis par-là : il n'importe à personne qu'ils le soient encore par autorité publique. Et à l'égard des injustices, ou peu nuisibles à ceux envers qui on les commet, ou si subtiles et si cachées qu'il est difficile d'en convaincre les auteurs, ou si communes que la plupart des gens peuvent tour à tour se les reprocher, les procès qui naîtraient de-là seraient innombrables et d'une discussion infinie, et au-dessus de la patience la plus constante. D'ailleurs, l'éclat des recherches causerait de plus grands troubles que la connivence ou la toléranee. Il y a même des tems et des lieux où ce serait commettre visiblement l'autorité des lois et du magistrat, que d'attaquer hors de saison une iniquité énorme, aidée de toutes les forces de la coutume. En général, c'est selon les circonstances qu'un législateur doit défendre plus ou moins d'actions mauvaises, et les punir avec plus ou moins de sévérité.

Mais quelles que soient les bornes qu'il met au vice, lorsqu'il défend des choses vicieuses,

ce n'est pas précisément comme déshonnêtes qu'il les défend et qu'il les punit, mais comme nuisibles ou au public, ou aux particuliers. Et au contraire, quand il prescrit des choses qui peuvent se rapporter à quelque vertu, ce n'est pas précisément comme autant d'actes de vertu, mais comme des moyens nécessaires pour les fins du gouvernement civil; ce n'est pas comme des choses louables, mais comme des choses utiles. Aussi ne se met-il point en peine par quel principe et par quel motif on obéit à ses lois: qu'on les croie ou qu'on ne les croie pas justes, qu'on les pratique de propos délibéré ou sans dessein, qu'on les regarde ou comme un devoir ou comme une gêne, pourvu qu'on fasse extérieurement ce que demande la loi, il a ce qu'il veut; l'effet que ses lois peuvent produire, est produit; et la société n'est pas moins tranquille que si l'obéissance partait d'un sentiment de vertu. Ce n'est qu'indirectement (1), et en quelque façon sous un autre personnage, qu'un législateur peut et doit travailler aux véritables intérêts de la vertu, en procurant aux citoyens de solides instructions, et autres moyens sem-

(1) Voyez mon *Traité de la morale des Pères*, publié en 1728, chap. XII, §. 53.



blables, propres à opérer ce dont il ne saurait lui-même venir à bout avec toute la force qu'il a en main. Du reste, l'office d'un législateur et celui d'un moraliste, sont toujours très-différens : le dernier supplée à l'autre; et le législateur laisse au moraliste un très-vaste champ. Le législateur, comme tel, permet bien des choses qu'il condamne en autrui, et qu'il se défend à soi-même sévèrement en tant qu'homme, et à plus forte raison en tant que chrétien. La permission des lois ne suppose pas toujours que le législateur trouve juste et honnête ce qu'il permet ; c'est souvent une simple permission d'impunité, et non pas une permission d'approbation; ou plutôt elle doit toujours être regardée sur ce pied-là, quelles que soient les idées qu'a le législateur de la nature des choses non défendues.

Il était même nécessaire, pour prévenir l'abus du pouvoir législatif, que l'autorité des législateurs ne s'étendît pas jusqu'à défendre sous quelque peine tout ce qu'ils jugeraient contraire à quelque vertu; car comme ils ne sont pas toujours assez éclairés, ils pourraient aisément punir sous ce prétexte des choses très-innocentes. On n'en a que trop d'exemples. Des princes soup-

çonneux ont fait quelquefois un crime d'un (1) songe, où ils trouvaient quelque chose qui leur donnait de l'ombrage. Il a été un tems qu'on brûlat, comme sorciers, des gens qui avaient l'imagination frappée; on ne voyait partout que bûchers allumés pour cet usage, et peu s'en est fallu que des joueurs de marionnettes n'aient été pris en certains lieux pour des magiciens, et punis sur ce pied-là. Un empereur (2) chrétien, sur les fausses idées que des ecclésiastiques peu éclairés lui avaient données au sujet de l'intérêt d'un argent prêté, ne se contentant pas de le réduire à ses justes bornes, le défendit absolument, comme un contrat illicite, et de sa nature, et selon les règles de l'Evangile. Par ce vain scrupule et cette piété mal entendue, il ruina le commerce, et rendit malheureux une infinité de gens; de sorte que son fils et successeur, Léon, surnommé le philosophe, plus philosophe du moins à cet égard que le père, fut obligé de lever incessamment les défenses, et de (3) permettre l'intérêt, comme auparavant,

(1) Voyez Tacit., *Annal.*, XI, 4; Amm. Marcellin., XV, 3.

(2) Basile le Macédonien.

(3) Voyez la *Novelle* LXXXIII de Léon.



sur un pied modique. Mais ne voit-on pas encore aujourd'hui, en divers endroits, des lois souverainement injustes et inhumaines qui, sous le beau prétexte d'avancer la gloire de Dieu, et de réprimer le vice, persécutent directement la vertu? Des gens qui ne font que s'acquitter de l'obligation indispensable où chacun est naturellement, de suivre les lumières de sa conscience, surtout en matière de religion, sont punis, et punis cruellement, parce qu'on veut les croire coupables d'erreurs volontaires et surmontables, ou d'une opiniâtreté malicieuse et invincible.

Ce dernier exemple suffirait pour faire voir combien il est important d'établir que les lois ne doivent pas punir une chose précisément parce qu'elle est moralement déshonnête, et par conséquent que l'impunité n'emporte pas ici l'innocence. Aussi cette impunité n'empêche-t-elle point que certaines choses vicieuses de leur nature, ne soient quelquefois réputées telles dans les pays mêmes où on les permet. Les lois civiles laissent à l'infamie le soin de punir ce qui le mérite, si les idées des citoyens peuvent s'accorder un peu généralement (1) à le regarder

(1) Cela arrive quelquefois dans les tems les plus cor-

comme déshonnête : le jugement des sages conserve du moins ses droits. Selon les lois romaines, un simple (1) parjure, qui ne fait tort qu'à celui qui l'a commis (2), demeure impuni : de tout tems néanmoins on a regardé avec (3) horreur quiconque se rend coupable, de quelque manière que ce soit, d'un crime comme celui-là, qui outrage directement la divinité. L'ingratitude, vice si honteux et si commun, n'a été punie que chez (4) quelques anciens peuples : mais, comme le dit (5) Sénèque, elle est blâmée partout. Le métier de courtisane, de brelandier, et

---

rompus. Voyez la *Continuation des Pensées diverses sur la Comète*, par feu M. Bayle, p. 636 et suiv., art. CXXX.

(1) Voyez Cujas, *Obs.*, II, 19.

(2) On peut voir encore là-dessus Bernardi Henrici Reinoldi, *Var. ad Jus civile fere pertinent*, cap. XV.

(3) C'est dans cette vue que Cicéron établit pour une des lois, qu'il donnait à la manière de Platon : *Perjurii pœna divina, exitium : humana, dedecus.* De Leg., lib. II, cap. IX.

(4) Voyez sur Puffendorf, *Droit de la Nature et des Gens*, liv. III, chap. III, §. 17, note 3.

(5) *Hoc frequentissimum crimen* (ingrati animi) *nusquam punitur, ubique improbatur. Neque absolvimus illud : sed, cùm difficilis esset incertæ rei æstimatio, tantum odio damnavimus, et inter ea reliquimus, quæ ad judices Deos mittimus.* De Benefic., lib. III, cap. VI.

autres semblables, ne sont rien moins qu'honnêtes, dans les lieux mêmes où on les exerce publiquement. Il a été permis aux anciens philosophes de censurer hautement les mœurs de leur siècle, lors même qu'ils n'auraient pu, sans risquer beaucoup, parler tant soit peu contre l'idolâtrie et les superstitions du vulgaire.

Ainsi les lois civiles, et les lois de la vertu, forment comme deux juridictions séparées, qui peuvent bien concourir jusqu'à un certain point; mais au delà la vertu demeure seule, et commande absolument, ou plutôt elle est toujours la maîtresse souveraine; aucune ordonnance humaine ne peut soustraire qui que ce soit à l'empire naturel qu'elle a sur les hommes : tout ce qu'elle exige est toujours indispensable, soit que les lois civiles y prêtent ou n'y prêtent pas leur autorité : tout ce qu'elle défend est toujours illicite, quelque permis qu'il soit par les lois civiles, dont les plus sages et les plus parfaites laissent nécessairement à la liberté et à la conscience de chacun quantité de choses vicieuses et déshonnêtes. En voici une autre preuve, mais une preuve sans réplique, et qui aussi sera la dernière que j'emploierai. Dieu lui-même, lorsqu'il a donné des lois, comme législateur temporel, a permis de telles choses. La loi de

Moïse punissait bien le (1) parjure, mais non pas (2) les juremens vains et téméraires. On n'avait point action pour cause (3) d'injures parmi les Juifs : l'humeur grossière et revêche de la nation rendait trop difficile l'abstinence des paroles outrageuses, et des emportemens de colère sans sujet. C'est aussi pour s'accommoder à la férocité indomptable d'un mari, que la loi (4) lui permettait de répudier ses femmes toutes et quantes fois qu'il voulait, sans autre raison que son dégoût et son bon plaisir. Il y avait des lieux destinés à recevoir et à protéger ceux qui avaient eu le malheur de tuer quelqu'un par mégarde et sans dessein ; mais si l'homicide involontaire, déclaré tel par les juges, venait à sortir des bornes de l'asile, soit imprudemment ou par pur hasard, et que là il fût tué par le plus proche parent ou l'héritier du défunt (5), celui-ci n'était pas jugé coupable de meurtre : tel était le privilége accordé à l'esprit vindicatif du vengeur du sang. Tout cela néanmoins a été depuis défendu clairement par celui qui était

(1) Voyez Lévit., V, 1 ; VI, 3.
(2) Voyez Matth., V, 33 et suiv.
(3) *Ibid.*, vers. 22.
(4) Deut., XXIV, 1 ; Matth., XIX, 8.
(5) Nombr., XXXV, 27.

la (1) fin de la loi, par Jésus-Christ le docteur parfait, le prédicateur infaillible de la vertu : et même, si les Juifs y eussent pris garde, ils auraient aussi trouvé la condamnation de ces sortes de choses renfermée dans les préceptes moraux de leur propre loi, qui sont au fond les mêmes que ceux de la nature et de l'Evangile.

J'ai donc prouvé, ce me semble, d'une manière assez forte, que la simple permission ou l'impunité des lois n'autorise pas toujours ce qu'elles permettent, devant le tribunal de la conscience et de la raison. Et que serait-ce, si je pouvais maintenant entrer dans le détail d'un très-grand nombre de choses qui, quoique permises presque partout, sont évidemment contraires aux devoirs indispensables, ou de l'homme en général, ou d'un bon citoyen, ou des divers états de la vie ? Mais il faudrait pour cela faire une satire complète des mœurs du siècle ; et les limites de ce discours nous laissent à peine assez d'espace pour en donner quelque échantillon.

Il y a eu des lois contre l'oisiveté (2), chez

---

(1) Rom., X, 4.

(2) Voyez Ménage, sur Diog. Laërce, lib. I, §. 55, et M. Perizonius sur Elien., Var. hist., II, 5; IV, 1.

les Egyptiens, chez les Athéniens, chez les Lacédémoniens, chez les Lucaniens. Là chacun était tenu de déclarer au magistrat de quoi il vivait, et à quoi il s'occupait; et ceux qui se trouvaient n'avoir point de profession étaient châtiés, jusque-là qu'en Egypte, et à Athènes, selon les réglemens de Dracon, il y allait de la vie; mais aujourd'hui, si l'on excepte la Perse, où l'on dit (1) que cette ancienne police s'est conservée, je ne sache aucun pays où l'on ne puisse impunément être oisif, et où l'on ne croie pouvoir l'être sans scrupule, du moment que l'on a beaucoup de bien, ou que l'on se contente de ce qu'on a. On y est plus sujet à la vérité en certains pays qu'en d'autres; mais il y a partout une infinité de gens qui font même gloire de passer tranquillement leurs jours sans faire autre chose que boire, manger, et se divertir. Cependant qu'y a-t-il de plus indigne de l'homme, naturellement doué de tant de facultés et du corps et de l'esprit, que de les laisser perdre dans une lâche mollesse? Qu'y a-t-il de plus injurieux à la libéralité du Créateur et du maître souverain, de qui l'on tient ces talens, les uns

---

(1) J. Cartwright, apud J. de Laet, *Descript. pers.*, p. 260.



en plus grand nombre et plus considérables, les autres moins, mais tous merveilleux et utiles en leur genre ; tous propres à nous donner une haute idée de sa puissance, de sa bonté et de sa sagesse ; tous féconds en productions qui tendent par elles-mêmes à rendre la vie humaine plus commode et plus heureuse? Qu'y a-t-il de plus contraire au devoir de l'homme, et à plus forte raison au devoir d'un citoyen qui, comme tel, outre l'obligation générale d'être bon à quelque chose en ce monde, est encore dans des engagemens très-étroits de se rendre le plus utile qu'il peut à la société civile dont il est membre? S'il n'y avait pas un grand nombre de gens réduits par leur condition à la nécessité de travailler assidûment, et quelque peu qui le font par l'amour du travail et du devoir, que deviendraient les autres, qui veulent s'en dispenser? Où trouveraient-ils de quoi fournir à leurs plaisirs, ou même aux nécessités absolues de la vie? La plupart ne se croient pas obligés de travailler, parce qu'ils n'en ont pas besoin, c'est-à-dire, parce qu'ils seraient en état de choisir l'occupation qui leur plairait le plus, et à laquelle ils seraient les plus propres, et de s'en acquitter par conséquent avec plus de succès que tant d'autres qui ne sont pas maîtres de leur tems, et qui ne peu-

vent pas l'employer comme ils voudraient. Quel renversement d'esprit, de vouloir autoriser la fainéantise, justement par une raison qui rend l'obligation de s'occuper encore plus forte? La liberté que les lois laissent là-dessus, ne fournit pas une excuse plus valable. Si elles ne prescrivent à personne un genre de vie, si même à l'abri de leur protection on peut vivre fainéant, elles ne dispensent pas pour cela, et ne peuvent jamais dispenser qui que ce soit, d'un devoir imposé par la nature, ou plutôt par l'Auteur de la nature, par le grand Protecteur des sociétés. Elles ne font que se reposer sur la conscience et sur l'honneur de chacun, du soin de s'occuper de la manière la plus convenable et la plus avantageuse. L'impunité qu'elles accordent n'est pas plus capable de disculper ceux qui n'embrassent aucune profession ou aucune occupation utile et honnête, que de justifier ceux qui recherchent ou qui exercent impunément des emplois, dont ils ne sont ni ne veulent se rendre jamais capables. Le dernier est peut-être aussi commun que le premier, mais ni l'un ni l'autre n'est excusable. S'il y a plus de mal à se mêler de ce que l'on n'entend point, lorsque par là on peut nuire beaucoup au public et à une infinité de particuliers, il y en a toujours assez à ne se



mêler de rien, et à vivre dans une entière inaction. Mais je me trompe. Non, fainéans, vous ne vivez pas dans une entière inaction; vous avez beau faire, vous ne sauriez soutenir le poids accablant d'une oisiveté parfaite. La nature, qui vous avait donné tant d'autres talens, dont vous ne voulez pas faire usage, vous a refusé celui-ci, que vous souhaiteriez souvent. Et plût à Dieu que vous demeurassiez toujours immobiles comme des statues, ou que vous ne fissiez que boire, manger, dormir, comme des pourceaux, ou que vous ne cherchassiez à vous désennuyer, que comme cet (1) empereur, qui passait des heures entières dans son cabinet à chasser des mouches! Mais il vous reste trop de tems où vous seriez à charge à vous-mêmes, si, au défaut de toute occupation honnête et utile, vos passions ne vous fournissaient mille amusemens honteux et nuisibles. La débauche, la médisance, le jeu, les intrigues criminelles, et autres choses semblables, voilà votre métier; car enfin il en faut un : mais voilà aussi une source funeste de querelles, de désordres, de malheurs publics et particuliers, qui réunit en vous la qualité de fléaux et de pestes de l'état, avec celle de vauriens et de poids inutiles de la terre.

(1) Domitien. Voyez Suétone, dans sa Vie, cap. III.

Se peut-il qu'en menant une telle vie on ne laisse pas de se croire honnête homme, et d'être regardé sur ce pied-là par un grand nombre de gens, qui n'ont pas une idée plus raisonnable de la véritable probité et du vrai honneur? Mais telle est, dirai-je la gloire ou l'opprobre de la vertu, que tout le monde l'approuve, la loue, l'admire en gros; et que néanmoins les hommages qui lui sont dus, se rendent la plupart du tems à de vains fantômes, ou plutôt au contraire de la vertu, à son ennemi mortel, au vice même. Combien ne voit-on pas de mauvaises pratiques dans le commerce de la vie, combien de fourberies, quelquefois même grossières, qui marchent, pour ainsi dire, la tête levée, et dont les auteurs, sous ombre que les lois n'en prennent pas connaissance, se flattent même d'échapper à la censure publique? On est ami de quelqu'un, ou du moins on en fait semblant: tant qu'il n'y a point d'intérêt à démêler, tout va bien: mais attendons une concurrence; non-seulement on ne se fera pas alors un devoir et un plaisir de céder, quelque juste que cela fût, mais encore, non content de soutenir honnêtement les droits que l'on croit avoir, on aura recours à mille cabales, à mille artifices, pour supplanter son ami; on tâchera de donner de lui mauvaise opinion, à quelque prix que ce soit,



et sans épargner quelquefois la calomnie. On ne va pas attendre les passans sur un grand chemin, pour les détrousser ; on ne prend pas directement le bien d'autrui, il est vrai ; mais on sait bien des voies détournées pour s'en emparer, et pour l'attirer à soi. Tantôt on profite de l'indigence de quelqu'un, du mauvais état de ses affaires, de sa négligence ou de son ignorance, pour avoir à très-vil prix des choses qu'il pourrait vendre ailleurs beaucoup plus. Tantôt on suscite mille désagrémens, mille embarras, mille chicanes à un pauvre Naboth, pour l'obliger, bon gré malgré qu'il en ait, à se dépouiller de l'héritage de ses pères. Tantôt on dissimule les mauvaises qualités que l'on connaît, et dont on est souvent soi-même l'auteur, dans une chose dont on veut se défaire plus avantageusement qu'on ne le devrait. Un créancier, en reconnaissance du bon service qu'il a rendu, se voit réduit ou à souffrir, ou à perdre une partie de son argent, pour le rattrapper dans un grand besoin. Un ouvrier est frustré du bénéfice de son salaire, par les longueurs dont on l'amuse, et avec lesquelles on le lui fait acheter.

Il faudrait trop de tems pour indiquer seulement toutes les injustices et les obliquités de cette nature, qui, à la faveur de l'impunité des

lois, se pratiquent tous les jours par une infinité d'honnêtes gens, ainsi nommés, quelquefois même par ceux qui font les dévots. Quel dommage pour eux, qu'ils ne soient pas nés dans quelque pays où la permission des lois s'étendît plus loin ! Ah ! qu'ils sauraient bien s'en prévaloir ! Mais ne nous étonnons pas qu'ils entendent si mal la liberté que les lois leur laissent ; ne soyons pas surpris qu'ils l'expliquent grossièrement au préjudice des droits inviolables de la vertu : ils ne respectent pas plus l'autorité sacrée des lois les plus claires, les plus expresses, les plus justes, lorsque la négligence de ceux qui devraient les faire valoir rend l'impunité presque aussi certaine qu'à l'égard des choses sur quoi le législateur garde un silence parfait. En vain les lois défendent la brigue, par exemple, et le péculat : il ne laisse pas d'y avoir quantité d'honnêtes gens qui n'avancent leurs affaires que par là. On trouve mille moyens d'éluder ces lois, comme bien d'autres : et la brigue en particulier est si commune par tout pays, que ceux qui ont de la droiture et une capacité suffisante, sont réduits à chercher des amis et des patrons, pour suppléer au défaut de l'impression du mérite, qui devrait parler pour eux, mais qui tout seul est fort impuissant. Telle est



enfin la vie de ces honnêtes gens à gros grain : ce serait encore beaucoup pour eux et pour le public, si les lois civiles, tout imparfaites qu'elles sont, étaient la règle constante de leur conduite.

Ici donc (1) il y a long-tems que nous avons perdu les vrais noms des choses, pour m'exprimer avec un ancien, qui démentait lui-même ses discours par ses mœurs, mais à qui la force de la vérité a arraché de belles moralités, ou mises dans la bouche d'autrui, ou débitées de son chef. Un tel est honnête homme, telle ou telle chose est permise : mots équivoques, s'il en fut jamais, et mal entendus ou mal appliqués la plupart du tems ! Exemple palpable de l'utilité de cet art si négligé, qui démêle les différentes idées attachées à un terme ! Triste preuve des inconvéniens funestes qu'entraîne quelquefois une méprise grammaticale ! Oui, à force de dire et d'entendre dire, cela est permis, qui est-ce qui m'en empêchera ? on s'accoutume insensiblement à confondre l'impunité avec l'innocence ;

(1) *Jam pridem equidem nos vera rerum vocabula amisimus ; quia bona aliena largiri, liberalitas ; malarum rerum audacia, fortitudo vocatur.* SALLUST., Catilin., cap. LV.

on ne distingue presque plus ces deux sortes de permission, si souvent opposées l'une à l'autre. Toutes les réflexions que je viens de faire, tendent à découvrir cette malheureuse ambiguïté, et ne laissent, ce me semble, aucun doute là-dessus. Mais qu'il me soit permis d'ajouter encore un mot pour la faire mieux sentir, et de m'adresser pour cet effet à quelques-uns de ceux qui semblent la moins connaître, ou en abuser le plus.

Par où commencerai-je? A qui parlerai-je? Tant de divers caractères se présentent en foule à mon imagination, que je suis embarrassé à choisir. Prenons au hasard ce qui viendra le premier. Qui que vous soyez que j'oublierai, ou que je voudrai laisser, apprenez par ce que je dis à d'autres, le vrai sens d'un mot, sur lequel il ne vous importe pas moins d'avoir de justes idées.

Ce qui me frappe d'abord, c'est cet homme vain, qui cherche toujours à se faire remarquer; je vois en lui ses semblables. Ambitieux, il vous est donc permis de ne rien regarder comme trop haut pour vous, de rechercher avec la dernière ardeur les marques les plus frivoles de distinction, de mettre en usage toute sorte d'artifices pour arriver à vos fins. Avares, il vous est permis

de faire de votre argent votre idole, de vous enrichir par des fourberies et des fraudes trop subtiles pour être découvertes ou punies par les lois. Voluptueux, il vous est permis de vivre en petits maîtres, de sacrifier tout à vos plaisirs, autant que vous le pouvez sans craindre les flétrissures publiques. Hommes en place, gens de crédit et d'autorité, il vous est permis de mal placer vos suffrages, de n'écouter que les raisons d'intérêt ou de parenté, ou de recommandation. Hommes de justice, il vous est permis de juger au hasard, ou de prononcer sur de toutes autres raisons que celles du droit et de l'équité. Hommes d'épée, il vous est permis de vendre vos services et votre vie au plus offrant, sans penser seulement à examiner la justice de la cause. Marchands, il vous est permis de falsifier finement vos marchandises, de les faire paraître tout autres par de faux jours, de vous prévaloir de la simplicité et de l'ignorance d'un acheteur. Cabaretiers, maîtres de brelans et de lieux publics, il vous est permis de fournir à la jeunesse les occasions et les moyens de se débaucher. Artisans, ouvriers, il vous est permis de promettre à plusieurs ce que vous ne voulez tenir à personne, de donner pour bon de mauvais ouvrage, de vaquer négligemment à votre travail. Maris, il vous est permis d'agir avec vos femmes en vrais bru-

taux, en petits tyrans. Femmes, il vous est permis de pousser à bout la complaisance de vos maris. Maîtres, il vous est permis de maltraiter sans sujet vos domestiques, de les mal nourrir et de les mal payer. Domestiques, il vous est permis de n'avoir aucun soin des intérêts de vos maîtres, et de ne les servir qu'autant qu'ils vous voient. Pères, il vous est permis de ne donner à vos enfans que de mauvaises leçons, et de plus mauvais exemples ; de penser tout au plus à leur amasser du bien, sans vous mettre en peine de les rendre véritablement vertueux, et capables des emplois auxquels vous les destinez. Enfans, il vous est permis de ne pas répondre au rare empressement d'un père qui n'oublie et qui n'épargne rien pour faire en sorte que vous soyez dignes membres de la société humaine et civile. Gens de tout âge, de tout ordre et de tout sexe, il vous est permis de faire mille autres choses semblables ; mais c'est dans le même sens que portait une ordonnance des magistrats de Lacédémone, au sujet des insolences commises dans leur pays par quelques jeunes gens étrangers (1) : Il est permis aux Clazoméniens d'être sans pudeur.

C'est à chacun à voir s'il veut encore profiter

(1) Elian, var. hist., lib. II, cap. XV,



d'un si honteux privilége. Je laisse aux législateurs à examiner s'ils ne pourraient pas, sans inconvénient, resserrer davantage la permission de leurs lois, ou du moins ménager des moyens indirects et convenables, pour disposer plus de citoyens à renoncer volontairement au droit que la plupart s'imaginent que leur donne cette permission mal entendue. Je ne veux pas non plus emprunter ici le secours de la religion : je ne vous mettrai pas devant les yeux cette exhortation d'un apôtre (1) : Que tout ce qui est véritable, tout ce qui est honnête, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est aimable, tout ce qui met en bonne réputation ; s'il y a en un mot quelque chose de vertueux, s'il y a quelque chose de louable, attachez-vous y sérieusement. Par où il donne assez à entendre, qu'on ne doit pas se contenter de ne rien faire contre les lois. Mais non, je ne vous appelle point à l'école de Jésus-Christ, je vous appelle à celle de votre propre raison : je ne vous cite point devant le tribunal de celui qui jugera les vivans et les morts en dernier ressort ; je vous cite devant le tribunal naturel de vos consciences. Il faut être homme avant que d'être chrétien, et qui n'écoute pas la voix de

---

(1) Philip., IV, 8.

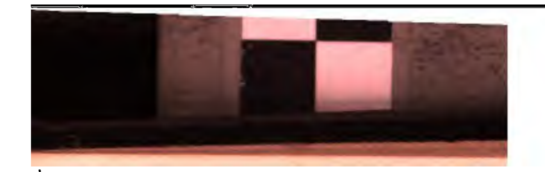
[redacted]

la nature, n'écoutera pas plus celle de la loi ou de l'Evangile. Piquez-vous seulement d'avoir ici des idées et des sentimens aussi raisonnables que les sages du paganisme en avaient, je n'en veux pas davantage. Voici ce qu'ils ont dit, et sur quoi vous ferez à loisir vos réflexions (1) : Que c'est peu de chose, de n'être homme de bien qu'autant que les lois l'exigent! Combien plus loin s'étend la règle de nos devoirs, que celle du droit! Combien de choses l'affection naturelle, l'humanité, la libéralité, la justice, la bonne foi, ne demandent-elles pas, sur quoi il n'y a rien dans les lois civiles! Ce sont des paroles de Sénèque.

Jeunesse, car c'est par vous qu'il faut finir, puisque c'est vous qui êtes l'occasion de mon discours, vous serait-il aussi permis de négliger les devoirs qui vous conviennent, et de vous abandonner à quelque libertinage? Ah! si vos parens, si ceux qui ont de plus près la direction de votre

---

(1) *Ut hoc ita sit, quàm angusta innocentia est, ad legem bonum esse? quantò latius officiorum patet, quàm juris regula? quàm multa pietas, humanitas, justitia, liberalitas, fides, exigunt, quæ omnia extra publicas tabulas sunt?* SENEC., de Irâ, lib. II, cap. XXVII. M. Schulting a fait un commentaire sur ce passage de Sénèque, dans une harangue qu'il prononça en sortant du rectorat de l'université de Leyde, et qui fut imprimée aussitôt, en 1739, sous ce titre : *Sermo academicus solennis de angustâ innocentiâ hominis ad legem boni.*



conduite, sont assez malheureux pour vous accorder une si funeste licence, à Dieu ne plaise que vous trouviez en nous, à cet égard, aucun support! A Dieu ne plaise que nous oubliions rien de ce qui dépend de nous, pour empêcher que le feu de l'âge ne vous emporte, et pour former de bonne heure en vous des dispositions qui vous rendent insensibles aux pernicieux attraits des choses mauvaises, que les lois ou que vos parens pourraient vous permettre! Mais on ne peut pas observer incessamment vos actions, et vous ne savez que trop les dérober à la vigilance la plus exacte. Défiez-vous de vous-mêmes toutes les fois que vous serez tentés de faire quelque chose à l'insu et sans l'approbation de vos supérieurs: vous n'êtes pas encore en état de vous conduire, et vos désirs vous doivent être suspects. Vous aimez beaucoup plus la bagatelle que le solide, l'agréable que l'utile: et si les idées de l'honnête vous touchent un peu quand on vous les propose d'une certaine manière, elles ont infiniment moins de pouvoir sur vous que celles de vos passions. Mettez-vous donc dans l'esprit que rien ne vous est permis de ce en quoi vous suivez vos penchans seuls. Gardez-vous bien d'imiter les mauvais exemples des personnes d'un âge plus avancé, et piquez-vous d'être effectivement plus sages que ceux qui le seraient tou-

jours moins que vous à proportion, si vous agissiez comme eux. Réglez-vous sur les préceptes de vos supérieurs, sages et affectionnés à votre bien, (vous connaîtrez aisément ceux qui sont tels) et ne faites rien qui soit capable de leur déplaire. Aimez-les à votre tour ; craignez-les aussi ; appréhendez les effets de leur juste indignation. Il faut vous prendre comme on peut ; et dans un tems où la raison est encore faible, il est bien force d'appeller au secours une contrainte bien ménagée, pour lever les obstacles qui vous rendraient à la fin peu susceptibles de sentimens raisonnables. Si l'on ne peut obtenir rien de vous par la douceur, on vous fera du moins obéir par crainte, afin de n'avoir rien à se reprocher.

Mais il ne s'agit pas à l'heure qu'il est de châtier, ou de censurer : c'est le jour des louanges, c'est le jour des récompenses. Nous les donnons, avec le plus grand plaisir du monde, à ceux même qui ne les ont méritées que faiblement. Puissent-elles les encourager, et en encourager d'autres, à nous donner de jour en jour de plus grandes preuves de leur attachement à l'étude, et à tous leurs devoirs généralement !

FIN DU DISCOURS SUR LA PERMISSION DES LOIS.

[redacted]

DISCOURS

SUR

LE BÉNÉFICE DES LOIS,

OU L'ON FAIT VOIR QU'UN HONNÊTE HOMME
NE PEUT PAS TOUJOURS SE PRÉVALOIR DES DROITS
ET DES PRIVILÉGES QUE LES LOIS DONNENT.

Prononcé aux Promotions publiques du Collége de Lausanne,
le 13 mai 1716,

PAR JEAN BARBEYRAC,
Alors Professeur et Recteur de l'Académie de Lausanne.

[redacted]

DISCOURS

SUR

LE BÉNÉFICE DES LOIS,

OU L'ON FAIT VOIR QU'UN HONNÊTE HOMME NE PEUT PAS TOUJOURS SE PRÉVALOIR DES DROITS ET DES PRIVILÉGES QUE LES LOIS DONNENT.

Si c'est avoir fait la moitié de l'ouvrage, que de l'avoir commencé, ainsi que porte un (1) proverbe très-ancien, c'est avoir achevé que d'avoir fait la moitié. Je crains bien néanmoins qu'en continuant aujourd'hui une matière, dont je traitai la moitié il y a un an en pareille circonstance, je ne trouve autant d'obstacles à sur-

---

(1) C'est un mot d'Hésiode à qui Lucien l'attribue : Ἀλλὰ τήν γε ἀρχὴν ὁ αὐτὸς οὗτος Ἡσίοδος ἥμισυ τοῦ παντὸς ἔφη εἶναι. In Hermotim., tom. I, pag. 506, édit. Amstel. Platon renchérit sur cela, et dit qu'avoir commencé, c'est avoir fait plus de la moitié : Ἀρχὴ γὰρ λέγεται μὲν ἥμισυ παντὸς, ἐν ταῖς παροιμίαις, ἔργου,... τὸ δ᾽ἔστι τε (ὡς ἐμοὶ φαίνεται) πλέον ἢ τὸ ἥμισυ. De Leg., ib. VI, tom. II, pag. 753. E. Edit. H. Steph. Voyez les *Adages d'Erasme*, au proverbe *Principium, dimidium totius*.

monter, autant et peut-être plus de préjugés à combattre, que si j'en étais encore au commencement. Tel qui convient sans peine d'un principe établi sur des raisons auxquelles il n'a rien à opposer, se dédit quelquefois aussi aisément, quand il voit naître de là certaines conséquences qu'il n'avait point aperçues. Il faudrait renoncer à des maximes fort opposées, qu'on s'est mises dans l'esprit sans savoir pourquoi, mais qu'on est accoutumé de suivre dans la pratique, et qu'on suit avec plaisir : on cherche alors de quoi révoquer en doute, ou plutôt de quoi rejeter entièrement des vérités incommodes, qui viennent nous arracher une douce erreur. Si l'on a fait quelque attention à ce que j'ai déjà dit, je veux croire qu'il y aura eu des gens qui se seront presque convaincus que la simple permission, que le silence tout seul, qui n'est au fond qu'une impunité, n'empêche pas que bien des choses permises par les lois de cette manière, ne soient véritablement vicieuses et déshonnêtes. Mais lorsqu'on m'entendra condamner sans détour l'usage de certains priviléges que les lois accordent positivement, et dont presque personne ne fait scrupule de profiter, je ne sais si l'on ne viendra pas aussitôt, et à traiter cela de chimère, quelque ma-



nifestement qu'il soit lié avec les principes que l'on avait reconnus pour bien fondés, et à se révolter, sans autre sujet, contre les raisonnemens dont on avait été le plus fortement frappé.

Quoi qu'il en soit, nous ne laisserons pas de suivre notre plan, et de pousser nos idées aussi loin qu'elles s'étendent. La légèreté, la bizarrerie, et les préventions des hommes, ne doivent pas nous empêcher de raisonner conséquemment, ni de proposer, dans l'occasion, des vérités importantes. Nous croirions avoir peu fait si nous en demeurions à ce qui a été établi dans le discours précédent. Ce serait se contenter d'avoir attaqué les préjugés les plus grossiers, et laisser en repos les plus subtils, c'est-à-dire, les plus difficiles à dissiper. En finissant donc aujourd'hui les fonctions du rectorat par rapport à cette solennité, achevons, s'il se peut, de désabuser ceux qui, à l'abri des lois humaines, se croient autorisés à fouler aux pieds les lois de Dieu et de la nature, et montrons pour cet effet qu'on ne peut pas toujours se prévaloir en conscience du bénéfice des lois civiles les plus expresses.

Il y a des lois tout-à-fait injustes, qui, par conséquent, ne sauraient jamais produire que des injustices. Il y des lois justes en elles-mêmes, et établies pour de bonnes raisons, mais du béné-

[redacted] [redacted]

fice desquelles les intéressés ne peuvent pas quelquefois profiter sans injustice. Il y a des lois du bénéfice desquelles on peut toujours se prévaloir sans faire tort à personne ; mais ce que la justice rigoureuse permet alors, quelque autre vertu le défend en certains cas. Voilà l'ordre et le partage de ce discours.

I. Je dis premièrement qu'il peut y avoir, qu'il y a eu effectivement, et qu'il y a encore des lois tout-à-fait injustes, qui par conséquent n'ont jamais la vertu de rendre juste l'usage des droits et des priviléges qu'elles donnent. On a cru pendant long-tems que chez les anciens Romains, une loi des XII Tables, c'est-à-dire, une de ces lois célèbres, faites avec tant de soin, avec tant de précaution sur le modèle des meilleures qu'on connût ; qu'une de ces lois, dis-je, permettait formellement (1) aux créanciers d'un homme

---

(1) Voici les termes de la loi tels qu'Aulu-Gelle nous les a conservés : *Tertiis* (inquit) *nundinis parteis secanto, si plus minus ve secuerunt se fraude esto*. Noct. Attic., lib. XX, cap. I. M. Otto, dans sa préface sur le troisième tome du *Thesaurus Juris*, page 24, sacrifie ici l'humanité et le bon sens des décemvirs qui composèrent les *XII Tables*, à la haute idée qu'il a de quelques auteurs de siècles fort postérieurs. Il ne saurait se résoudre à croire que ceux-ci aient mal entendu les termes de cette loi, quoiqu'Aulu-Gelle reconnaisse au

insolvable de le tuer, et de le mettre en pièces, pour prendre chacun sa part du corps de leur débiteur. Ce serait-là un exemple bien clair d'une loi également cruelle et absurde, contraire même aux intérêts de ceux que le législateur se proposait de favoriser. Mais un illustre (1) jurisconsulte hollandais a, depuis quelques années, rétabli à cet égard l'honneur des décemvirs de l'ancienne Rome. Plus heureux en critique que les savans même de l'antiquité romaine, pour qui les termes surannés des XII Tables ne laissaient pas d'être obscurs, quoique la langue latine d'alors leur fût naturelle; il nous a fait voir, d'une manière fort plausible, que le législateur avait voulu permettre, dans la loi dont il s'agit, non de faire mourir le débiteur, mais de le vendre à l'encan, afin que les créanciers partageassent entre eux le

même endroit qu'il y avait dans les *XII Tables* bien des choses que l'on n'entendait point du tout depuis long-tems. Ce n'est pas même le seul exemple d'anciens auteurs qui, avec toute leur habileté, se sont mépris dans l'explication des mots de leur propre langue. On n'a qu'à voir une des lettres du fameux Tanneguy le Fevre, lib. I, epist. 4.

(1) M. de Bynkershoek, *Observ. jur. civil.*, lib. I, cap. I.

prix de sa liberté. Cependant il paraît toujours par-là que des savans distingués, que des philosophes, des jurisconsultes, qu'un (1) Quintilien, qu'un Cecilius, qu'un Favorin (2), qu'un Aulu-Gelle, qu'un (3) Tertullien, n'ont trouvé rien d'étrange à supposer des lois civiles faites de telle manière, qu'elles accordassent directement des bénéfices inhumains, contraires aux lois les plus évidentes de la nature, comme (4) Quintilien le donne assez à entendre; et ce n'était pas apparemment le seul exemple qu'ils en avaient remarqué.

En voici un bien avéré, quoiqu'on n'y ait pris garde (5) que depuis peu, et qui, s'il n'est pas de même genre, renferme néanmoins quelque chose de bien dur. Chez les mêmes Romains, jusqu'à la préture de Caïus Aquilius

---

(1) *Instit. orat.*, lib. III, cap. VI, pag. 261, ed. Burm.

(2) Voyez Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, lib. XX, cap. I.

(3) *Apologet.*, cap. IV.

(4) *Sunt enim quædam non laudabilia naturâ, sed jure concessa : ut in* XII Tabulis, *debitoris corpus inter creditores dividi licuit, quam legem mos publicus repudiavit.* Instit. orat., lib. III, cap. VI, pag. 173, edit. Obrecht.

(5) C'est M. Noodt qui l'a découvert. Voyez son *Julius Paulus*, cap. XI *in fine*, et son traité *de formâ emendandi doli mali*, cap. VI.



Gallus, c'est-à-dire, pendant plus de trois cents ans depuis l'établissement des lois des XII Tables, il fallait bien se garder d'employer, même en riant, les termes consacrés de stipulations, ou promesses dans les formes. Qu'un père eût dit à un autre, dans une conversation ou dans un festin, lorsqu'il ne s'agissait de rien moins que de parler d'affaires sérieuses : Voulez-vous marier votre fille avec mon fils ? Si cet autre là-dessus avait répondu, par manière de jeu et de badinage : Je le veux bien, il ne tenait qu'au premier de le prendre au mot tout de bon : c'était un parti trouvé pour son fils. Le père de la fille avait beau dire qu'il n'avait ni pensé, ni donné lieu de croire qu'il pensât à faire ce mariage ; il avait beau prouver que les paroles par lesquelles on prétendait qu'il fût engagé, ne signifiaient pas plus, dans la circonstance où elles étaient sorties de sa bouche, que s'il les eût prononcées en dormant : on n'entendait point raillerie, le juge le condamnait sans autre forme de procès ; il fallait en passer par ce que voulait un impertinent demandeur, qui, sous prétexte d'une apparence de consentement, extorquait l'effet d'une promesse imaginaire, aussi injustement et aussi violemment qu'aurait pu faire un voleur de grand-chemin.

[redacted]

Tel fut, pendant quelques siècles, l'attachement superstitieux des tribunaux romains à la lettre de la loi et des formules, malgré une intention manifeste de faire des paroles un tout autre usage que celui qu'elles pouvaient avoir juridiquement. Lors même que le préteur dont j'ai parlé eût reconnu l'injustice et la nécessité d'y remédier, il n'osa pas le faire directement; il se contenta d'éluder la demande, en fournissant l'exception de dol à celui que l'on n'osait sommer de tenir ce qu'il n'avait pas promis véritablement.

On trouve depuis encore, sur d'autres sujets, des lois aussi contraires à l'équité. Jugez vous-mêmes si celle que je vais rapporter ne mérite pas d'être ainsi qualifiée. Un homme achète du vin, qu'il doit faire mesurer et retirer dans un certain tems. Il manque à venir au terme. Le vendeur, qui veut se servir de ses tonneaux, peut alors, selon le droit romain, répandre le vin : on n'exige de lui autre chose, si ce n'est qu'auparavant il en avertisse l'acheteur. Le jurisconsulte Ulpien, qui est celui dont l'opinion fut ici autorisée, avoue (1)

---

(1) *Licet autem venditori vel effundere vinum, si diem ad metiendum præstituit, nec intra diem admensum est. Effundere autem non statim poterit, prius quàm testando*



de bonne foi qu'il serait plus louable de ne pas en venir à une telle extrémité; qu'il y aurait d'autres expédiens plus commodes pour ne pas priver l'une de ces deux personnes de l'usage de son bien, et sauver en même tems le bien de l'autre; que le maître des tonneaux pourrait en louer d'autres sur le compte de celui à qui est le vin, ou bien vendre le vin pour son compte aussi avantageusement qu'il serait possible; mais néanmoins il le dispense de tout cela, il lui donne une pleine liberté de vider les tonneaux, sans avoir égard à la perte du vin, et sans s'embarrasser si celui à qui appartient le vin a eu ou non des empêchemens qui ne lui ont pas permis de le venir retirer.

Laissons-là les Romains, et passons chez d'autres peuples: nous y verrons sans doute des

---

denuntiet emptori, ut aut tollat vinum, aut sciat futurum ut vinum effunderetur. Si tamen, cùm posset effundere, non effundit, laudandus est potiùs... commodius est autem, conduci vasa, nec reddi vinum, nisi, quanti conduxerit, ab emptore reddatur, aut vendi vinum bonâ fide, id est, quantum sine ipsius incommodo fieri potest, operam dare, ut quàm minimo detrimento sit ea res emptori. Digest., lib. XVIII. *De peric. et commod. rei vend. Leg. I*, §. 3. Voyez la dissertation de M. Brenckman, *de Eurematicis*, etc., cap. XII, §. 16, num. 14.

exemples, pour le moins aussi palpables, de lois peu conformes à la justice et à l'équité, dont ils n'ont pas eu, à tout prendre, autant de soin de consulter les maximes. Ici se présente d'abord cette loi ou cette coutume souverainement barbare, au sujet des biens de ceux qui ont fait naufrage. Imaginez-vous deux vaisseaux battus d'une furieuse tempête, et près de couler à fond. Ceux qui sont dans l'un, pour éviter de périr, le déchargent au plus vite, en jetant dans a mer leurs effets les plus précieux : les autres n'ont pas même cette ressource, leur vaisseau va tout d'un coup se briser contre un écueil. Cependant l'orage cesse, le vaisseau des premiers arrive à bon port, sans autre mal que la perte de la charge : les autres, dont le vaisseau a péri, trouvent moyen de se sauver à la nage, ou sur un esquif; et par un coup de bonheur, les effets des uns et des autres sont jetés sur le rivage. Ils les réclament, ils justifient leur droit : on n'a aucun lieu de douter que ce qui est venu à bord ne soit véritablement ce qu'ils avaient dans leurs vaisseaux. Mais le maître des côtes, plus cruel que les vents et que les flots, s'approprie, ou permet à certaines gens de s'approprier ce triste dépôt, que la mer semblait ne lui avoir confié que pour lui procurer le plaisir de le



restituer au légitime propriétaire. Au lieu que l'humanité devait porter à consoler ces malheureux, à les secourir de toutes les manières imaginables, à les assister de son propre bien, on les dépouille de ce (1) qui a pu échapper du leur. Si l'on ne distingue point ici le sujet, le citoyen, d'avec l'étranger, qu'est devenu le lien de la confédération civile, qui demandait une protection, une assistance particulière ? Que si l'on se contente de piller les étrangers, en retenant ce que la mer leur avait rendu, n'est-ce pas un reste visible de la férocité de ces anciens tems, où tous ceux qui n'étaient pas concitoyens croyaient avoir droit de se regarder comme ennemis ; où ce n'était pas un affront (2) de demander à des voyageurs que l'on

---

(1) Voyez ce que l'on a dit sur Puffendorf, liv. IV, ch. XIII, §. 4, note 2 de la troisième édition.

(2) C'est ce que Thucydide nous apprend, et qu'il prouve par le témoignage des anciens poètes : Δηλοῦσι δέ τῶν τε ἠπειρωτῶν τινὲς ἔτι καὶ νῦν, οἷς κόσμος καλῶς τοῦτο δρᾷν. καὶ οἱ παλαιοὶ τῶν ποιητῶν, τὰς πύστεις τῶν καταπλεόντων πανταχοῦ ὁμοίως ἐρωτῶντες, εἰ λῃσταί εἰσιν. ὡς οὔτε ὧν πυνθάνονται ἀπαξιούντων τὸ ἔργον, οἷς τ' ἐπιμελὲς εἴη εἰδέναι, οὐκ ὀνειδιζόντων. Lib. I, §. 5. Edit. Oxon. et Amstelod. Voyez Homère, *Odyss.*, lib. II, vers. 71 et seqq.; lib. IX, vers. 252 et seqq.; et *Hymn. in Apoll.*, vers. 452.

ne connaissait point : Etes-vous brigands, Messieurs ? Etes-vous pirates ? ni un deshonneur à eux de répondre, Nous le sommes. Vous vous imaginez peut-être que cette coutume n'a été établie que parmi des (1) païens et des infidèles; mais non, c'est sous le christianisne (2) qu'on la voit le plus généralement reçue. Et pendant que les Siamois (3) ont une loi expresse pour la défendre, il y a encore aujourd'hui peu d'états chrétiens (4) où l'on ait pensé à modérer les

---

(1) Voyez Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. VII, §. 1, note 3, et Selden, Mar. Claus., lib. I, cap. XXV *in fin*.

(2) Bodin, dans son traité *de la République*, parle de ce droit de bris, ou de *wareck* (mot pris de l'allemand), comme d'une chose dont l'usage étoit, de son tems, commun à tous ayant port sur mer; et il rapporte là-dessus une réponse que fit le connétable Anne de Montmorenci à l'ambassadeur de l'empereur, liv. I, ch. X, page 247 de l'édition française, Genève, 1608 (p. 267, 268 de l'édition latine, Francf., 1622,) Des auteurs allemands disent que cette coutume avoit lieu aussi à l'égard des naufrages faits sur le Rhin et autres rivières. Voyez Hertius, *Dissert. de Superiorit. Territor.*, §. 56, tom. II, comm, et opusc., et Nicol. Henelius, *Otii Wratislav.*, cap. XXXVII,

(3) Voyez le dict. de Morérî, au mot *Siam*, dans l'article *Mœurs et Coutumes des Siamois*.

(4) En Hollande, on laisse passer un an et six se-

droits du fisc sur les choses échappées du naufrage, en sorte que ceux qui les ont perdues aient assez de tems pour venir les réclamer. Bien plus, on nous parle de certains endroits aux bords de la mer Baltique, où des prédicateurs protestans prient Dieu dans son temple (1) qu'il lui plaise de bénir le droit de naufrage, comme ils parlent. Etranges prières, de quelque manière qu'on les tourne, et bien peu dignes d'un ministre de cette sainte doctrine, qui ne respire que justice et que charité.

Voulez-vous un autre exemple approchant? Il est aisé de vous le fournir. Un homme a été volé. On arrête le voleur, et en même tems la chose volée. On sait à qui il l'a prise, il l'avoue. Le

---

maines; après quoi même on permet facilement aux anciens propriétaires de racheter leurs effets à bon marché. Voyez Vinnius sur les *Institutes*, lib. II, tit. I, §. 47, et, pour ce qui regarde l'usage d'autres nations, Loccenius *de Jure maritimo*, lib. I, cap. VII, §. 10.

(1) M. Thomasius en parle, comme d'un fait connu et certain, dans sa dissertation *de Statuum imperii potestate legislatoriâ*, etc., §. 42, et un autre professeur allemand nomme l'île de Nord-Strand, dans le duché de Sleswick, comme un des endroits où l'on a vu pratiquer cela; c'est M. Weber, dans une note sur Puffendorf, *de Offic. Hom. et Civ.*, lib. I, cap. V, §. 3, où effectivement il y a apparence que l'auteur a en vue cet usage.

fiée par l'espa
nait au maître
réclamer, l'e
bolit avec rai
nous venons
pas moins évid
quelque couleu
contraire à la
tend par lui-m
possession des
être emportés ;
scélérats ; car e
voleur, à qui il
sa proie qu'avec
s'il sait qu'au
reviendra que le
passer sans retou
n'y a pas plus de

(1) *Specul. Saxon*
(2) *Ordin. crim.*

[redacted]

Ajouterai-je, pour diversifier, qu'il y a eu des pays où les princes et les grands seigneurs avaient acquis sur leurs vassaux le droit (dirai-je infâme, ou burlesque) de tenir la place d'un nouveau marié la première nuit des noces? Cela était autrefois établi en Ecosse (1) par une loi expresse, qui ne fut abolie qu'après un long espace de tems: et alors même on changea le privilége en une espèce de (2) tribut, qui subsiste

(1) Ce fut Evenus III qui fit cette loi, au rapport de Buchanan : *Ut rex ante nuptias sponsarum nobilium, nobiles plebeiorum prælibarent pudicitiam : ut plebeiarum uxores cum nobilitate communes essent.* Hist. Scot., lib. IV, fol. 37, edit. Edimburg, 1582.

(2) Milcolumb III (ou Malcolm), à la prière de la reine Marguerite sa femme, permit aux nouveaux mariés de racheter la première nuit des nôces, en donnant à leur seigneur un demi-marc d'argent : *Uxores etiam precibus dedisse fertur, ut primam nova nupta noctem, quâ proceribus per gradus quosdam, lege regis Eugenii* (c'est le même nom qu'Evenus) *debebatur, sponsus dimidiatâ argenti marcâ redimere posset : quam pensionem adhuc Marchetas mulierum vocant.* Buchanan. Lib. VII, fol. 74. Polydor. Virgil. *Hist. angl.* Liber X, page 223, edit. Lugd. Bat. 1649. Hector Boethius, *Hist. Scot.* Ce tribut s'appelle encore aujourd'hui *Marchet* ou *Maidenrents.* Voy. les lois d'Ecosse, edit. d'Edimbourg, 1609. Lib. IV, cap. 31, avec les notes et le Glossaire de du

encore, comme un monument perpétuel de l'ancien usage, dont on trouve ailleurs des preuves, même parmi (1) des chanoines.

Remarquerons-nous encore, qu'en Angleterre (tant il est difficile que les mauvaises lois, une fois établies, s'abolissent dans les gouvernemens les mieux réglés d'ailleurs!) qu'en Angleterre, dis-je, un mari qui, au vu et au su de tout le monde, a été absent de chez lui plusieurs années, pourvu qu'il ne soit pas sorti du royaume, et même de toute l'île, est obligé (2) par les lois de reconnaître pour sien un enfant dont sa femme a accouché pendant cette longue absence? C'est-là sans contredit, sur des présomptions qui n'ont aucun fondement, favoriser la mère infidèle, et

---

Cange au mot *Marcheta*, où il rapporte d'autres exemples semblables.

(1) Les chanoines de Lyon, et avant eux les comtes. Choppin., *Ad leg. And.*, liber I, De jurisd. andegav., cap. XXXI, num. 8. Camil Borell. Cons. I, num. 150. On appelloit ce droit *jus luxandæ coxæ*, droit de *cuissage*, et encore d'un autre nom plus expressif. Voyez Nicol. Henelius, *otii wratislav.*, cap. XLVII, page 401.

(2) Voyez Eduard Chamberlayn, *notit. Angl.*, part. I, cap. XVI; et Meteren., *Hist. des Pays-Bas, dans la description des lois et de la police d'Angleterre*, livre III, fol. 271 de la trad. franç.

[redacted]

le vrai père, au préjudice du mari, qui a reçu d'eux un sanglant outrage; c'est faire un tort visible aux enfans légitimes, en admettant le bâtard à concourir avec eux à la succession.

Si ces exemples ne suffisent pas, je ne sais ce qu'il faudrait pour vous persuader que les lois ou les coutumes reçues accordent quelquefois des droits et des priviléges toujours injustes. Tous ceux donc qui se trouveront de cette nature (et peut-être en découvrira-t-on plus qu'on ne pense si chacun examine comme il faut les lois et les usages de son pays), tous ceux, dis-je, qui paraîtront tels, quelque autorisés qu'ils soient dans les tribunaux humains, sont certainement des effets d'une honteuse indulgence, dont l'usage ne saurait être approuvé ni devant Dieu, ni devant les hommes (1) qui ont des idées saines de la justice et de l'équité. La chose est claire d'elle-

---

(1) Quintilien, le père ou le grand père du rétheur, introduit un mari, qui, ayant tué sa femme surprise en flagrant délit, comme cela étoit autrefois permis chez plusieurs nations, s'en fait à lui-même des reproches, et pose là-dessus pour maxime, que la permission des lois ne met pas toujours la conscience en repos: *Mori volo, quia uxorem meam occidi, qualemcumque. Licuit, scio: sed non semper ad animum pertinent jura. Occidere adulteros lex permittit: ego mihi sic irascer, tanquam ne-*

[redacted]

même ; et ce que j'ai dit dans le discours précédent, me dispense de m'arrêter ici à le prouver.

II. Mais il y a plus : il peut arriver, et il arrive souvent, que les lois qui accordent ou directement, ou indirectement certains bénéfices, n'ont rien d'injuste en elles-mêmes, sans que pourtant il soit juste de s'en prévaloir. Cette proposition, qui semble d'abord contradictoire, paraîtra de la dernière évidence, quand on aura fait attention aux principes sur lesquels elle est fondée.

Tout ce qui est juste, n'est pas de nature à pouvoir être prescrit par les lois civiles, comme nous l'avons suffisamment établi dans le discours précédent ; mais en matière même de ce qui est du ressort des lois civiles, les choses ne sauraient être toujours réglées de la manière la plus conforme en tout et partout aux lois invariables de la justice. Une loi ne sert de rien si elle n'est exécutée : bien loin de là, elle est alors nuisible, parce qu'elle donne lieu à mépriser l'autorité du législateur, même par rapport aux autres lois. Or, si l'on voulait aller ici jusqu'à la dernière

---

fas fecerim. Declamat. CCCXXXV, page 691. Ed. Burm.

précision, s'il fallait prendre connaissance des moindres injustices, et les réprimer par autorité publique, il serait très-difficile, pour ne pas dire impossible, d'en venir jamais à bout. D'ailleurs, il importe beaucoup de diminuer le nombre des procès, autant qu'on le peut, leur multiplication étant toujours un grand mal, et un plus grand mal que la liberté qu'on laisse de n'observer les règles de la justice que jusqu'à un certain point. Il est aussi d'une dangereuse conséquence de faire la moindre exception à certaines lois : surtout de donner aux juges ordinaires le pouvoir de faire eux-mêmes ces exceptions : on laisse donc subsister ces sortes de lois dans toute leur force, lors même qu'il peut y avoir des circonstances particulières qui mettent le cas présent hors de la sphère du but que s'est proposé le législateur. La diversité des naturels et des mœurs, des tems, des lieux, et des autres circonstances, demande encore que les lois, tantôt prêtent leur autorité, et tantôt la refusent à certaines choses justes. Tout législateur en général se propose, ou doit se proposer, comme le fameux Solon d'Athènes (1), de faire, non pas les lois les meilleures en elles-

---

(1) Ὅθεν ὕστερον ἐρωτηθεὶς, [ὁ Σόλων] εἰ τοὺς ἀρίστους Ἀθηναίοις νόμους ἔγραψεν, Ὧν ἂν (ἔφη) προσεδέξαντο τους ἀρί-

[redacted] [redacted]

mêmes, mais les meilleures que les citoyens, ou les sujets, sont capables de recevoir. Et quelque sagement qu'elles soient faites, il est toujours vrai de dire avec l'orateur romain (1), qu'autre est la manière dont les lois redressent les injustices, et autre celle dont les philosophes les corrigent. Les lois se bornent à ce qu'il y a de plus grossier, et de palpable, pour ainsi dire : les philosophes (et chacun doit l'être ici pour soi-même, chacun peut l'être), les philosophes épluchent tout, aussi loin que s'étendent les lumières d'une raison attentive et pénétrante. Ainsi il est du devoir de chacun de suppléer à l'imperfection inévitable des plus excellentes lois, dont les auteurs n'ont pu, quand même ils l'auraient voulu, dispenser qui que ce soit de l'observation de cette partie de la justice et de

---

ϛους. Plutarch., *in vitâ Solon*, tome I, pag. 86. C. Ed. Wech.

(1) *Sed aliter leges, aliter philosophi tollunt astutias : leges, quatenus manu tenere possunt ; philosophi, quatenus ratione et intelligentiâ.* De offic., lib. III, cap. XVII. Le poète Perse dit que ce n'est pas à un Préteur ou à un juge à prescrire des règles exactes de conduite :

Non prætoris erat stultis dare tenuia rerum
Officia, atque usum rapidæ permittere vitæ.

Sat. V, vers 93, 94.

l'équité qu'ils sont contraints de laisser hors de leur juridiction. Du reste, ils ne forcent personne à se prévaloir ni de l'impunité, ni des bénéfices qu'ils accordent à cet égard ; ils n'empêchent (1) pas qu'on n'y renonce, et il y a bien des cas où l'on y a renoncé manifestement, quoique l'intérêt public et le but des lois ne permettent pas d'alléguer en justice cette renonciation. En un mot, les lois civiles sont justes pour l'ordinaire, mais elles n'embrassent pas tout ce qui est juste : et si elles refusent quelquefois leur protection à ceux qui souffrent des injustices, si même elles semblent donner quelque droit à celui qui les commet, c'est sans préjudice de ce qu'il doit faire de son bon gré, selon les règles inviolables de la vertu, et indépendamment de l'autorité des législateurs humains.

Il ne manque pas ici d'exemples propres à faire sentir la vérité de ce que je viens de dire, et par où l'on pourra juger aisément des cas semblables qui viendront à se présenter sur d'autres sujets.

S'il y a quelque devoir que la loi de nature

---

(1) C'est ce que Pline le jeune donne à entendre dans un passage de la lettre XVI du IIe livre, qui sera cité sur la fin de ce discours.

prescrive indispensablement à tous les hommes sans exception, c'est sans contredit de tenir sa parole, c'est d'effectuer ponctuellement ce à quoi l'on s'est engagé envers autrui avec connaissance, avec une pleine liberté, et sans qu'il y ait d'ailleurs dans la chose même rien qui soit capable d'annuler l'engagement. On n'a pas néanmoins jugé à propos de contraindre toujours à garder la foi donnée, et on a eu de bonnes raisons d'en user ainsi. Ce serait, je l'avoue, une mauvaise politique que de ne donner action en justice pour aucune sorte de promesse ou de contrat, comme on l'a (1) pratiqué en certain pays : de la manière dont la plupart des hommes sont faits, cela va directement à bannir du monde la confiance et le commerce. Si vous ôtez entièrement la contrainte, il y aura peu de gens avec qui l'on veuille ou l'on puisse sûrement faire aucun accord qui ne s'exécute sur-le-champ de part et d'autre; mais on peut fort bien, pour prévenir les surprises et le repentir d'un engagement contracté à la légère, ne reconnaître pour valables les promesses et les conventions, que quand elles sont

(1) Voyez Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XVIII, §. 10; et Puffendorf, *Droit de la Nature et des Gens*, liv. V, chap. II, §. 3, note 1.

faites d'une certaine manière, ou au sujet de certaines choses ; c'est alors à chacun à prendre ses précautions : et si l'on court risque d'être quelquefois trompé, on a là, d'autre part, un moyen de connaître ceux qui sont capables de tromper, et à qui il ne faut plus se fier ; c'est la pierre de touche d'une probité sincère. Ainsi, par le droit romain, lorsqu'il ne s'agit point de contrats qui ont un nom particulier, et dont l'obligation est par-là pleinement autorisée, aussi bien que la nature déterminée : que l'on dise à quelqu'un : Je vous donne ceci, afin que vous me donniez cela ; l'accord est bon (1) et valide (2) : mais si l'on dit : Je vous donnerai ceci

(1) En sorte néanmoins que celui qui donnoit ainsi avoit, en fait de tels contrats, la liberté de se dédire avant l'exécution entière de la part de l'autre, encore même qu'il n'y eût pas de la faute de celui-ci, et qu'il fût tout prêt à exécuter : inégalité manifestement contraire au but des conventions et à l'équité naturelle. Voyez ce que j'ai dit sur Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. XII, §. 3, note 8. Il est à remarquer encore qu'une simple convention (*pactum nudum*) demeuroit nulle et sans force, encore même qu'on l'eût faite avec serment.

(2) Voyez Digest., lib. II, tit. XIV. *De pactis*, Leg. VII, §. 1, 2, et seqq. Leg. XLV, et lib. XIX, tit. IV. *De permutat. rerum*. Leg. I, §. 2.

afin que vous me donniez cela, il ne l'est point, soit que l'on promette ainsi par écrit ou de vive voix. Cependant, si l'un a dit en forme de demande : Me donnerez-vous ceci? et je vous donnerai cela, et que l'autre étant présent ait répondu que oui, voilà alors une promesse qui a toute sa force. De bonne foi, pense-t-on qu'autrefois (car cette vaine subtilité n'a plus lieu aujourd'hui dans les pays même où l'on suit le droit romain, pense-t-on, dis-je, qu'autrefois un honnête homme se crût obligé ou dispensé de tenir sa parole, selon qu'il avait pris, en la donnant, tel ou tel tour d'expressions, qui au fond emportaient la même chose, quand on parlait et qu'on agissait sérieusement? Ce n'était pas au moins l'opinion des sages : Sénèque (1) s'ex-

---

(1) Ce philosophe met la violation d'une telle promesse au même rang que l'indiscrétion de ceux qui découvrent les secrets qu'un ami leur a confiés ; et il donne l'une et l'autre pour exemple des choses qui sont déshonnêtes, quoique les lois les permettent : *Sed lex, inquit, non permittendo exigere vetuit. Multa legem non habent, nec actionem, ad quæ consuetudo vitæ humanæ, lege omni valentior, dat aditum. Nulla lex jubet amicorum secreta non eloqui ; nulla lex fidem etiam inimico præstare. Quæ lex ad id præstandum nos, quod alicui promisimus, adligat? Querar tamen cum eo, qui arcanum sermonem non*

[redacted]

plique là-dessus bien nettement. Et n'est-il pas visible qu'on passait par dessus les formalités des stipulations, qu'on renonçait au droit de se prévaloir de leur défaut, dès-là que l'un comptait sur la parole de l'autre, et que celui-ci témoignait qu'il pouvait y compter sans autre assurance? Tout ce qu'il y a, c'est qu'alors on voulait n'être sujet à aucune sorte de contrainte, et n'avoir à répondre de son infidélité que devant le tribunal invisible que chacun a dans son propre cœur. Aussi les jurisconsultes romains reconnaissent-ils eux-mêmes, qu'en ce cas-là, et autres semblables, l'obligation naturelle (1) conserve toute sa force ; et outre diverses (2) exceptions qu'on fit avec le tems à la nullité des conventions qui n'étaient pas dans les formes, ces sortes de conventions avaient leur effet indirectement,

---

continuerit, et fidem datam, nec servatam, indignabor. De Benefic., lib. V, cap. XXI.

(1) *Puta, quædam earum* (usurarum), *ex stipulatione, quædam ex pacto naturaliter debebantur.* Digest., lib. XLVI, tit. III. *De solutionibus et liberationibus*, leg. V, §. 2. *Is naturâ debet quem jure gentium oportet, cujus fidem sequuti sumus*, lib. L., tit. XVII. *De diversis reg. juris*, leg. LXXIV, §. 1.

(2) Voyez sur tout ceci le beau Traité de M. Noodt, *de pactis et transactionibus*, cap. X, et seqq.

[redacted]

selon le droit du Préteur, toutes les fois qu'on s'était engagé à ne rien demander de ce qui était dû, à quelque titre que ce fût, parce qu'alors la promesse tendait à décharger d'une obligation qui aurait pu donner lieu à des procès. Preuve évidente que le but des lois, qui déclaraient nulles les autres conventions, à cause du défaut des formalités requises, n'était pas de rompre le lien sacré de la parole donnée, mais seulement de régler les choses de la manière qu'on croyait la plus conforme à l'utilité publique, et dans le même esprit que les empereurs Diocletien et Maximien fixèrent (1) la lésion dont on était relevé dans un contrat, à tel degré qui surpasse la moitié du juste prix.

Les priviléges des mineurs, par rapport à la nullité des engagemens contractés sans l'approbation de leurs curateurs, sont sans contredit très-sagement établis ; et il ne serait pas à propos que les juges y pussent apporter des exceptions. Mais la bonne foi n'en demande-t-elle aucune ? Ne voit-on pas quelquefois des jeunes gens, qui, avant l'âge de majorité fixé par les lois, ont autant de prudence et de conduite que bien des personnes faites, et autant peut-être qu'ils en

(1) Cod. Lib. IV, tit. XLIV. *De rescind. vendit.* Leg. II.



auront eux-mêmes jamais? Ne peuvent-ils pas avoir eu affaire à des personnes qui ne les croyaient pas et n'avaient pas lieu de les croire encore dépendans, dans leurs affaires, de la volonté d'autrui? Mais lors même qu'on les connaît bien pour tels, si l'on n'a usé envers eux d'aucune fraude, d'aucun artifice; s'ils ont agi très-librement, et avec toute la connaissance requise; si même on n'a traité avec eux que pour leur faire plaisir: n'ont-ils pas renoncé manifestement au bénéfice des lois, par cela même que, sachant bien leur état, ils ont néanmoins voulu s'engager sérieusement? Ne serait-ce pas à eux une insigne tromperie de se prévaloir de ce qu'on les a crus raisonnables, et qu'on s'est fié à leur parole? Les lois qui les restituent en entier, ou qui ne donnent point action contre eux en justice, pour empêcher qu'ils ne soient trompés, ont-elles voulu les aider à tromper, et leur fournir le moyen de s'enrichir aux dépens d'autrui?

Disons la même chose des engagemens que les femmes contractent, sans y être autorisées par leurs maris, ou par quelqu'un de leurs parens. Ce sexe, que nous rabaissons trop au-dessous de nous à divers égards, est quelquefois plus intelligent et plus circonspect dans certaines affaires, que ceux de qui nous voulons qu'il prenne

conseil ; et la vertu particulière que nous lui avons comme assignée en partage demande qu'il fuie soigneusement tout ce qui sent l'infidélité.

En tout ceci je n'excepte pas certaines conventions où il peut y avoir, et où il y a souvent quelque chose de vicieux et d'illicite, mais qui n'est qu'accidentel à l'engagement, comme par exemple, les (1) jeux, à l'égard desquels les lois admettent le joueur malheureux à redemander ce qu'il a perdu. On regarde dans le monde, et l'on a toujours regardé avec raison, comme une lâche injustice, qu'un homme, après avoir joué librement et perdu de bonne guerre, ait recours aux juges pour recouvrer son argent, ou refusé de payer, à cause qu'on ne saurait l'y contraindre.

La sévérité des lois (2) des anciens Grecs et Romains, contre les débiteurs insolvables, pouvait être nécessaire ; et je ne sais si l'on n'en a pas trop relâché dans ces derniers tems ; mais il ne tenait qu'aux créanciers de l'adoucir, et on

(1) Voyez le Traité du jeu, liv. III, chap. IX ; et ce que j'ai dit, pour défendre mes principes, dans le Journal des Savans, au mois d'août 1712, édit. de Paris (octobre. Ed. d'Amst.) ; et au mois de décembre 1713, éd. de Paris (février et mars, édit. d'Holl.)

(2) Voyez Saumaise, *de modo usurarum*, cap. XVII, XVIII.



m'avouera qu'ils devaient quelquefois faire ici les exceptions que le législateur n'avait pas jugé à propos de faire. Il y a certainement une grande différence entre un débiteur de mauvaise foi, et un débiteur négligent ou imprudent; entre un homme qui s'est mis hors d'état de payer par sa mauvaise conduite, et celui qui est réduit à cette impossibilité par l'effet d'un malheur qui le rend digne de compassion. Quand on prête à quelqu'un, surtout avec intérêt, on compte ou l'on doit compter qu'il peut arriver mille accidens fâcheux qui mettent le débiteur hors d'état de rendre : et tout ce qu'on a droit d'exiger de lui, c'est qu'il ne s'expose pas lui-même à ces accidens. Est-il donc juste, lorsqu'il n'y a rien contribué par sa faute, de le charger de fers, d'en faire son esclave, ou pour toujours, ou (ce qui souvent revient à la même chose) jusqu'à ce qu'il ait payé? Si les lois le permettaient, même en ce cas-là, ce n'est pas (1), comme l'a très-bien remarqué Sénèque,

(1) *Quid tu tam imprudentes judicas majores nostros fuisse, ut non intelligerent, iniquissimum esse, eodem loco haberi eum qui pecuniam, quam à creditore acceperat, libidine aut aleâ absumsit, et eum qui incendio, aut latrocinio, aut aliquo casu tristiore, aliena cum suis perdidit? Nullam excusationem receperunt, ut homines scirent, fidem utique præstandam. Satius enim erat à pau-*

ce n'est pas que les législateurs eussent été assez peu éclairés pour ne pas voir qu'on ne peut, sans une grande injustice, mettre au même rang ceux qui ont dépensé l'argent d'autrui en débauches, ou au jeu, et ceux qui, par un incendie, par un vol, ou par quelque autre accident, ont perdu en même tems le bien de leur créancier et le leur propre : mais, pour apprendre aux hommes à être fidèles dans leur commerce, on avait mieux aimé qu'un petit nombre de gens courût risque de n'être pas admis à alléguer une excuse légitime, que si tout le monde eût pu chercher quelque prétexte spécieux pour se disculper.

Passons à des exemples d'une autre sorte. La loi des prescriptions nous en fournit un qui ne doit pas être omis. Ce droit, quelque odieux qu'il paraisse, quelque taxé qu'il soit d'injustice criante et perpétuelle par des casuistes excessivement rigides, est fondé néanmoins, si l'on y prend garde (1), sur le but même de l'établis-

---

cis etiam justam excusationem non accipi, quàm ab omnibus aliquam tentari. De Benefic., lib. VII, cap. XVI.

(1) Voyez ce que j'ai dit là-dessus sur Puffendorf, *Droit de la Nature et des Gens*, liv. IV, chap. XII, §. 8, note 3.

sement de la propriété des biens, qui demande clairement et qu'un possesseur de bonne foi ait, comme tel, tous les droits du véritable propriétaire, et qu'il le devienne enfin lui-même. Je ne voudrais pas non plus traiter d'injustes les lois romaines, qui tantôt ont autorisé la prescription (1) sans la bonne foi, tantôt ne l'ont requise qu'au commencement de la possession. La difficulté qu'il y aurait très-souvent à prouver qu'un homme a su que le bien qu'il acquérait ou qu'il possédait, appartenait à autrui, justifie assez un législateur qui juge à propos de ne pas faire attention à cette circonstance pour éviter des procès fort embrouillés. Mais, soit que les lois civiles supposent ou ne supposent pas la bonne foi dans le possesseur, elle n'est pas moins nécessaire selon le droit naturel, qui la demande toujours, et cela depuis le commencement de la possession jusqu'au tems où elle se confond avec la propriété. Les législateurs n'ont ni voulu ni pu donner un vrai droit de retenir le bien d'autrui, que l'on connaît tel, ni de se l'approprier, lors même qu'on l'a cru sien, avant un laps de tems assez considérable, pour

---

(1) Voyez une dissertation de M. Thomasius, *de perpetuitate debit. pecuniar.*, §. 32 et seqq.

que l'ancien maître doive de bonne grâce renoncer lui-même à toutes ses prétentions. Si les lois maintiennent un possesseur de mauvaise foi après le terme de la prescription expiré, elles ne le rendent pas plus légitime propriétaire devant le tribunal de la raison et de la conscience, qu'elles ne rendent tel un homme qui sait bien qu'il n'a point livré la somme dont un autre lui a fait un billet d'obligation, en vertu de quoi celui-ci néanmoins (1) est condamné à payer, après le tems au-delà duquel on n'est plus reçu à prouver que la somme n'a jamais été comptée.

Ce dernier cas est remarquable, et il pourrait faire un article à part. Voici quelque chose qui doit bien autant frapper. Avant l'empereur Zénon, qui régnait en Orient sur la fin du cinquième siècle, si dans (2) certaines causes on avait demandé plus qu'il n'était dû, c'est-à-dire, non-seulement si la somme due se trouvait moindre, mais encore si l'on avait prétendu être payé dans un autre tems ou un autre lieu, pour si pe-

---

(1) Voyez *Instit.*, lib. III, tit. XXII, *de litterarum obligat.*

(2) Dans celles qu'on appelait *stricti juris* ou de droit rigoureux. Voyez le traité de M. Noodt, *de Jurisdict. et Imperio*, lib. I, cap. XIII.



tite que fût la différence, on perdait son procès, selon le droit romain, à cause de cela seul (1), que si l'on avait demandé moins, et qu'on vînt ensuite à s'apercevoir qu'il était dû beaucoup plus, les juges, quoiqu'ils le vissent eux-mêmes d'une manière à n'en pas douter, n'adjugeaient cependant au créancier que ce qu'il avait demandé d'abord. Il est bon sans contredit d'empêcher qu'à la faveur d'une dette véritable, on n'en fasse hardiment passer une fausse ; et chacun doit être attentif à ne rien prétendre au-delà de ce qu'il peut exiger; mais est-il juste pourtant qu'un homme, par exemple, à qui l'on reconnaît qu'il est dû neuf cents nonante-neuf écus à titre très-légitime, les perde entièrement pour en avoir demandé mille ? A-t-on lieu de présumer qu'il ait voulu risquer de perdre la somme entière, et une si grosse somme, pour attraper un écu ? N'est-il pas facile de se méprendre, quand le surplus est si peu de chose ? De quel front le débiteur ose-t-il donc s'approprier le bien d'autrui, sous ombre d'un accident qui ne serait point arrivé au créancier s'il l'avait satisfait de bonne grâce, comme il y était tenu ? Si, à cause de cet accident, les juges ne condam-

(1) Voyez *Instit.*, lib. IV, tit. VI, *de actionib.*, §. 33, 34.

naient pas le débiteur à payer, c'était parce que leur pouvoir était borné par les lois, qui, pour éviter certains inconvéniens, leur imposaient une exactitude scrupuleuse, dont la force ni le but n'était pas au fond d'éteindre la dette. Preuve de cela, c'est qu'encore que le créancier, après avoir été ainsi débouté de sa demande, n'obtînt pas facilement du juge supérieur une restitution en entier (1) : si néanmoins il pouvait alléguer de fortes raisons d'où il parût qu'il avait été dans l'ignorance sans qu'il y eût de sa faute, il était relevé tout de même que s'il eût été mineur. Mais posé que le surplus de la véritable dette fût considérable, et qu'il y eût lieu de présumer quelque mauvaise foi de la part du demandeur, n'était-elle pas compensée alors par une présomption toute semblable, qu'il pouvait opposer pour le moins avec autant de raison? Le débiteur, qui s'était laissé citer en justice sans

(1) *Si quis agens, in intentione suâ plus complexus fuerit, quàm ad eum pertineat, caussâ cadebat, id est, rem amittebat, nec facilè in integrum à prætore restituebatur, nisi minor erat viginti quinque annis..... Sanè si tam magna caussa justi erroris interveniebat, ut etiam constantissimus quisque labi posset; etiam majori viginti quinque annis succurrebatur..... Plus autem quatuor modis petitur; re, tempore, loco, caussâ.* Institut., lib. IV, tit. VI, §. 33.



offrir ce qu'il devait véritablement, agissait-il lui-même de bonne foi, et avait-il bonne grâce de s'en piquer au préjudice du créancier? Il faut dire à peu près la même chose de la sur-demande, qui anticipait le tems, ou changeait le lieu.

Pour ceux qui demandaient moins qu'il ne leur était dû, il n'y avait aucune apparence que leur intention fût de tenir quitte le débiteur de ce qu'ils n'avaient pas exprimé dans leur demande. Une donation ne se présume point, et ne doit pas se présumer sans des indices pressans. Et quand on serait d'humeur à faire des libéralités, ce ne serait pas envers une personne qui voudrait en extorquer de plus grandes, par le refus de s'acquitter du reste de la dette, dont on a bien voulu lui céder une partie. On ne saurait d'ailleurs soupçonner le demandeur, dans le cas dont il s'agit, d'aucun mauvais dessein, qui le rende digne de la moindre punition. S'il n'a pas dès l'entrée exposé ses prétentions dans toute leur étendue, quel tort cela peut-il faire au débiteur? C'était à celui-ci à avertir lui-même de la méprise : il l'aurait fait, s'il eût été soigneux de rendre à chacun le sien : et c'est à lui une grande chicane, une nouvelle injustice, d'obliger le créancier à recommencer un autre procès.

Mais ce n'est pas-là le seul exemple d'injustices commises à la faveur des lois qui règlent l'ordre des jugemens. De tout tems, et par tout pays, on a fort abusé des avantages qui peuvent revenir des formalités en général. Ces formalités, je l'avoue, ont leur usage, et quelquefois leur nécessité. Il en faut plus ou moins, selon les tems, les lieux, les affaires : le moins qu'il se peut, c'est toujours le mieux. Mais il est certain qu'en bien des endroits, à force de les multiplier, on a fait de l'accessoire le principal, et on a donné lieu à des inconvéniens en beaucoup plus grand nombre, et bien plus considérables, que ceux auxquels on voulait remédier. C'est un vaste champ pour la chicane (1). On a là un bon moyen d'embrouiller les causes les plus claires, et de faire perdre les plus justes ; de traîner les procès en longueur, de se ruiner les uns les autres par des dépenses, d'où il ne revient du profit qu'au juge et à l'avocat, et qui font souvent qu'en gagnant sa cause, on ne gagne rien. Laissons à ceux à qui il ap-

---

(1) Pline le jeune dit que les gens de pratique, comme il l'était, apprennent dans le barreau bien des chicanes, encore même qu'ils ne le veuillent pas : *Nos enim, qui in foro verisque litibus terimur, multum malitiæ, quamvis nolimus, addiscimus*. Lib. II, epist. III.

partient le soin d'empêcher que ce qui avait été établi pour l'ordre, ne dégénère en occasion de désordre. Il nous suffit de faire considérer que c'est une grande illusion aux particuliers de s'imaginer que l'observation ou l'omission des formalités du barreau, quelles qu'elles soient, puissent jamais donner un vrai droit de retenir ce que l'on devait, ou de s'approprier ce qui serait sans cela revenu à autrui légitimement. Ce ne sont pas les formalités et les procédures, ce n'est pas même la sentence du juge, qui fait qu'une chose appartient ou est acquise à quelqu'un : elle lui appartenait sans cela, elle lui était déjà acquise (1); le juge ne veut ni ne peut faire autre chose, que reconnaître son droit, et le mettre ou le maintenir en posses-

---

(1) On peut appliquer ici ce que dit le jurisconsulte Ulpien au sujet d'un droit de servitude adjugé mal à propos. *Sive perperam* (pronuntiatum est, non debet ei servitus cedi) *quia per sententiam non debet servitus constitui, sed, quæ est, declarari.* Digest., lib. VIII, tit. VIII. *Si servitus vindicetur*, leg. VIII, §. 4. Les jurisconsultes romains reconnaissent aussi qu'un vrai débiteur, quoiqu'absous par sentence du juge, demeure toujours débiteur naturellement. Voyez Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. III, chap. II, §. 5, note 2.

sion de ce qu'on lui refuse ou qu'on lui conteste. Celui qui est contraint de plaider pour avoir ou pour conserver son bien, ne saurait le perdre par le défaut seul d'une chose hors d'œuvre, pour ainsi dire, établie en vue de faire obtenir plus facilement à chacun le sien, mais qui, au lieu de servir pour le coup à cette fin, se trouve y nuire par accident. L'effet que les lois ont attaché à l'omission des formalités, ne rend pas au fond la cause de l'un meilleure, ni celle de l'autre pire : et ce n'est même l'intention ni du législateur, ni des juges, de faire regarder les choses sur ce pied-là. Il ne s'agit ici que d'une espèce de préliminaires, qu'on a jugés assez importans pour ne pas passer plus outre quand ils n'ont pas été dûment réglés, et pour punir celui qui y a manqué, de quelque manière que ce soit, en ne daignant pas entrer dans la discussion de l'affaire principale. Mais comme, supposé qu'il soit bien fondé, on ne fait que laisser à quartier son droit, on le laisse aussi en entier. S'il y a quelque faute de sa part, la première faute et la plus considérable, ou plutôt la seule qui mérite ici ce nom de partie à partie, est tout du côté de l'autre plaideur. Il était du devoir de celui-ci de prévenir le cas, bien loin de chercher à en tirer avantage : la loi inflexible



se reposait sur lui de ce que ses ministres ne pouvaient faire eux-mêmes, gênés, comme ils sont, par la généralité des règles; elle attendait qu'il vînt à leur secours, comme il y était tenu. S'il avait de bonnes raisons à alléguer, il devait renoncer à cet avantage, qui en est indépendant. En un mot, tous les incidens, tout l'extérieur du procès, tout ce qui ne regarde (1) pas le fond même de la cause, ôte si peu le droit à celui qui l'avait de son côté, qu'il n'en est pas même dépouillé véritablement par une sentence définitive sur la question principale. En vain tous les tribunaux du monde condamneraient un homme qui n'a pas tort; leur erreur, de quelque part qu'elle vienne, ne saurait changer la nature des choses. Le mal demeure

---

(1) Il est vrai, dit-on, cette somme lui est due, et ce droit lui est acquis; mais je l'attends à cette petite formalité; s'il l'oublie, il n'y revient plus, et conséquemment il perd sa somme, ou il est incontestablement déchu de son droit; or il oubliera cette formalité. Voilà ce que j'appelle une conscience de praticien. Une belle maxime pour le palais, utile au public, remplie de raison, de sagesse et d'équité, ce serait précisément la contradictoire de celle qui dit que la forme emporte le fond. LA BRUYÈRE, *Caractères ou Mœurs de ce siècle*, chap. *de quelques Usages*, pag. 216, 217, tom. II, éd. d'Amst., 1731.

toujours mal ; l'injuste, injuste. Si le plaideur victorieux a nié de mauvaise foi la dette, ou si même, quelque ébloui qu'il ait été par l'amour-propre et par l'intérêt, il a eu assez de lumières pour soupçonner, pour reconnaître, avec un peu d'attention, l'injustice de sa cause, il est toujours débiteur, et plus encore qu'auparavant. Doublement coupable, doublement responsable, et du refus obstiné de rendre ce qui appartient à autrui, et de tous les dommages et intérêts du procès, sa dette ne fait que croître de jour en jour.

Quelquefois aussi on perd d'abord son procès, pour cette raison seule qu'il manque aux actes qui en sont le fondement certaines formalités qui n'ont aucun rapport avec le droit des parties, et qui sont établies dans une tout autre vue que celle de régler et de faciliter l'exercice de la justice. Un souverain, par exemple, a besoin de quelque impôt : pour l'exiger d'une manière commode et imperceptible, il fait mettre un certaine empreinte sur du papier, qui, à cause de cela, se vend un peu cher ; et il ordonne que toutes les obligations soient écrites désormais sur de tel papier, faute de quoi elles ne seront pas recevables en justice. Posons qu'un homme, en prêtant une somme, n'ait point pensé à cela, et

qu'il se soit contenté d'un billet écrit sur du papier ordinaire, croyez-vous qu'il en ait moins tous les droits d'un créancier, pour manquer ainsi d'une sûreté suffisante de la dette? Oserez-vous, débiteur infidèle, démentir votre écriture, violer votre foi, retenir le bien d'autrui, sous prétexte que les juges ne vous contraignent point à payer, pour punir une négligence dont vous êtes pour le moins aussi coupable que celui au préjudice duquel vous voulez vous enrichir? Le législateur a bien supposé qu'il se trouverait des ames basses et scélérates qui ne feraient aucun scrupule de tourner cette espèce de punition à leur avantage; et c'est par la crainte d'avoir affaire à de telles gens qu'il a espéré de rendre les autres circonspects, et exacts à lui payer le tribut; mais il n'a pas voulu pour cela que la dette fût confisquée à votre profit; et quand ce serait une véritable confiscation, vous n'auriez aucun droit de vous l'appliquer.

Voilà des cas, presque de toutes les sortes, où il y a une injustice manifeste à se prévaloir du bénéfice d'une loi juste en elle-même. Le paradoxe disparaît, et le devoir des particuliers se concilie aisément avec la volonté du législateur.

III. Ce n'est pas tout encore, et voici de quoi faire trouver moins étrange ce que je viens d'é-

tablir. On doit même quelquefois renoncer volontiers à un bénéfice accordé par une loi juste, et tel que l'usage en est toujours juste.

Si les hommes sont hommes, s'ils agissent en créatures raisonnables, s'ils veulent se conformer à ce que demande leur nature, ou plutôt celui de qui ils la tiennent, s'ils pensent à se montrer dignes membres de cette société universelle dont Dieu est l'auteur et le protecteur, il faut bien absolument qu'ils soient observateurs religieux de la justice, mais non pas de la justice toute seule. Il y a d'autres vertus, qui, pour être à l'abri de toute contrainte, n'en sont pas moins d'une obligation claire et indispensable; d'autant plus forte, au contraire, que l'exercice en est libre, puisque celui qui l'impose compte par-là davantage sur la disposition où l'on est de s'en acquitter. Oui, l'humanité, la compassion, la charité, la bénéficence, la libéralité, la générosité, la patience, la douceur, l'amour de la paix ne sont ni de vains noms, ni des choses indifférentes; ce ne sont pas même de nouveaux commandemens que l'Evangile ait donnés : ce sont des sentimens, que tous ceux qui ont fait usage de leur raison, ont de tout tems compté au rang des devoirs; ce sont des dispositions qu'on ne peut s'empêcher d'admirer et de louer en autrui,

dans un ennemi même, quoiqu'on ne les sente pas dans son propre cœur, et qu'on ne veuille pas travailler à les y mettre. Les lois humaines, bien loin de nous dispenser de ces sortes de vertus, nous fournissent mille occasions de les pratiquer. Indiquons-en quelques-unes.

Un marchand honnête homme se trouve réduit, par le malheur de certaines circonstances, à l'impossibilité de faire un paiement, dont le terme est bien échu. Si le créancier le presse, il n'y a pas moyen d'éviter la banqueroute; voilà un homme perdu: si on lui donne du tems, il y a lieu d'espérer qu'il remettra ses affaires. Ce créancier est riche, il peut sans s'incommoder se passer de cette somme, qui n'est pas même considérable en comparaison de ses facultés. Dût-il la perdre, aura-t-il la dureté de ruiner un homme qu'il peut sauver?

Un autre homme riche a possédé tranquillement, pendant tout le tems nécessaire pour prescrire, un bien qu'il a acquis à titre légitime, et sans avoir jamais eu la moindre raison de soupçonner qu'il appartient à un autre que celui de qui il le tient ainsi. Voilà alors son droit entièrement établi. L'ancien propriétaire qui se montre depuis, n'a plus rien à demander, et à la rigueur on ne lui doit rien; les mêmes lois de

[redacted]

la justice qui lui avaient donné sur le bien dont il s'agit un droit exclusif des prétentions de tout autre, ont transporté ce droit au possesseur de bonne foi, par la longueur de la possession. Mais ce nouveau maître n'en sera pas moins à son aise quand il rendra à l'autre le droit qu'il a perdu sans sa faute, et dont le recouvrement l'accommoderait beaucoup. Si jamais il est tems d'être généreux, le voici ; et supposé que ce soit envers quelqu'un qui est réduit à l'étroit, la compassion et la charité se joignent alors à la générosité.

Un héritier légitime est privé de la succession par un testament où il se trouve des défauts, à cause desquels il ne tient qu'à lui de le faire casser; et il le peut au fond, sans que personne ait lieu de s'en plaindre. Quelque assuré qu'il soit que cette disposition défectueuse contient néanmoins la vraie et libre volonté du testateur, ce n'est pas cette volonté par elle-même qui doit être ici la règle de sa conduite. Les formalités et les autres conditions, sans lesquelles un testament est regardé comme nul, n'ont pas été uniquement établies pour prévenir les suppositions et les artifices : un autre but, et peut-être le principal est de restreindre la liberté de tester, afin que ceux que les lois appellent à succéder, ne

soient pas aisément frustrés de leurs espérances. Le testateur ne pouvait disposer de son bien à leur préjudice, que par un acte conforme aux lois; et ils n'ont rien fait par où ils aient témoigné renoncer au droit de se prévaloir de la nullité ; de sorte que quand ils demandent la cassation du testament, il n'y a là aucune injustice, ni envers les vivans, ni envers le mort. Mais posons que l'hérédité soit peu de chose pour l'héritier légitime, et qu'en la laissant au testamentaire, il le mette au large, il lui fournisse un moyen de se rendre utile à la société, lui ou les siens, beaucoup plus qu'ils ne pourraient sans cela; enviera-t-il, refusera-t-il à tant de créatures humaines, faites comme lui à l'image du souverain bienfaiteur, un avantage qu'il peut leur procurer si facilement et qu'il devrait leur procurer de lui-même par toute autre voie plus directe que la Providence lui eût fournie? Au défaut des circonstances qui mettent dans ce cas-là l'héritier testamentaire, un légataire peut s'y trouver, ou bien le legs lui aura été fait pour de justes causes : pour reconnaître, par exemple, des services importans qu'il a rendus au défunt; que le testament soit cassé alors, mais que le legs subsiste, et que la justice cède ses droits à l'humanité.

J'ai supposé jusqu'ici des sujets dignes du bien

qu'on leur fait en relâchant de son droit ; mais il y a aussi des cas où l'on est appelé à ce sacrifice, même en faveur de sujets indignes.

Une personne vous a causé du dommage par une imprudence grossière et inexcusable ; rien n'est plus juste que de le réparer, et elle le mérite bien. Mais si vous poursuivez cette réparation, ou si vous l'exigez dans toute son étendue, celui qui doit s'en acquitter sera par-là réduit à la dernière misère, au lieu qu'en le tenant quitte du tout, ou d'une partie, vous ne seriez que peu ou point incommodé. O homme, sujet à avoir besoin en tant d'occasions de l'indulgence de vos semblables, usez-en ici vous-même : excusez la faute, oubliez-la, s'il se peut ; arrêtez-en du moins, puisqu'il ne tient qu'à vous, les suites ruineuses à un autre homme : respectez en autrui la fragigilité de votre propre nature, et ne laissez pas d'exercer des actes de douceur et de charité, parce qu'ils seront plus éclatans et plus méritoires.

On vous a outragé malicieusement, on vous a dit des injures : irez-vous d'abord demander au magistrat une satisfaction, qui souvent ne vous est pas nécessaire ? Si votre réputation est bien établie, si vous n'avez rien à vous reprocher, les traits de l'offenseur retomberont sur lui-même. Le meilleur moyen de se venger

d'une injure, si la vengeance était permise, c'est le mépris. Il vous épargnera du moins les inquiétudes et les agitations de la sensibilité pour un mal qui au fond est imaginaire, quand il n'entraîne après soi aucun dommage réel.

Je veux même qu'il y ait plus que de simples paroles, que le vent emporte dans un instant; je suppose qu'on vous ait pris, ou qu'on vous retienne, ou qu'on vous demande, contre tout droit et raison, ce qui vous appartient le plus légitimement, le plus incontestablement : ah! perdez plutôt, autant que vous le pouvez sans une incommodité considérable, sans quelque fâcheux inconvénient; cédez, sacrifiez quelque chose plutôt que d'appeler quelqu'un en justice, ou de vous y laisser appeler vous-même. Il en est des procès comme de la guerre : c'est toujours un mal; la nécessité seule peut justifier ceux qui s'y exposent. Quand je pense à la facilité avec laquelle tant de gens vont plaider, souvent pour des bagatelles, je ne sais ce qui doit le plus m'étonner en eux, ou le peu d'attention à leur devoir, ou le peu de soin de leurs véritables intérêts. Qu'est-ce qu'un plaideur ? Envisageons-le par le plus beau côté; laissons à quartier la mauvaise foi, l'esprit de chicane,

[redacted]

les voies obliques, les artifices, les fourberies mises en usage pour prévenir ou pour corrompre les juges. Posons un homme qui croit être bien fondé, et qui l'est effectivement, qui ne veut que maintenir ou poursuivre son droit par les voies légitimes. Qu'est-ce donc qu'un plaideur, considéré de ce point de vue? C'est un homme qui ne peut guère être dans une assiette tranquille : le mauvais procédé de sa partie l'irrite; plus il a raison, et plus il conçoit d'aigreur contre elle, contre tous ceux qui s'intéressent pour elle, contre tous ceux qui ont avec elle quelque liaison, quelque relation. C'est un homme qui quitte ses affaires, ses occupations les plus utiles, les plus agréables, pour essuyer bien de la peine, bien des fatigues, bien des rebuts, bien des chicanes, bien des chagrins, bien des dépenses ; le tout sans savoir ni combien cela durera, ni s'il gagnera sa cause, quelque juste qu'elle soit, et s'il obtiendra enfin un dédommagement, qui, tout bien compté, n'égale jamais ce qu'il en coûte. Que si on lui rend justice, voilà toujours une source funeste de haines, d'animosités, d'inimitiés qui se perpétuent quelquefois entre les familles de génération en génération, et d'où il naît une infinité

de maux. Un poète latin disait agréablement (1) : Est-il possible qu'une personne qui a pu d'abord perdre son procès, soit assez dépourvue de sens, assez ennemie d'elle-même pour vouloir bien passer vingt ans à plaider? Disons plutôt : Est-il possible qu'on veuille entrer en procès, lorsqu'il y a le moindre jour à l'éviter en s'accommodant ou en perdant quelque chose, lorsqu'on n'y est pas contraint par l'état de ses affaires, ou par quelque autre raison pressante et indispensable ?

Il me semble ici entendre quelqu'un qui se récriera sur le résultat de tout mon discours. Si cela va ainsi, il faut fermer les palais et abattre les tribunaux de justice; plus de juges, plus d'assesseurs, plus d'avocats, plus de procureurs, plus de greffiers, plus d'huissiers, plus d'autres telles gens, qui ne sont occupés, qui ne vivent que de la liberté qu'on croit avoir toujours de profiter du bénéfice des lois, que de l'empressement avec lequel on y a recours. L'objection paraît forte; mais tout ce que je trouve ici de fâcheux, c'est qu'elle ne le soit pas assez au gré

(1) *Ah ! miser et demens, viginti litigat annis*
Quisquam, cui vinci; Gargiliane, *licet ?*
Martial, lib. VII, epigr. LXIV.

[redacted]

même de ceux qui la font tacitement, et qu'on ne puisse pas se flatter que le cas qu'elle suppose arrive jamais. Oui, plût à Dieu que les hommes devinssent assez sages pour rendre inutiles toutes les professions, tous les emplois, tous les établissemens qui ne sont fondés que sur leurs folies! Plût à Dieu qu'on vît naître un siècle d'or, où chacun, soigneux de n'offenser personne, de ne faire tort à personne, empressé au contraire à faire du bien à quiconque en aurait besoin, fût disposé à pardonner les fautes d'autrui, à agir avec tout le monde de la même manière qu'il souhaiterait qu'on en usât envers lui, à embrasser, à chercher tous les moyens possibles d'éviter un différend, ou de le terminer au plus tôt à l'amiable! Mais, rassurez-vous, vous qui êtes alarmés de la seule pensée d'une si heureuse révolution, que vous regarderiez comme fatale à votre fortune. Il n'y aura toujours que trop de gens querelleux et chicaneurs, qui réduiront les plus pacifiques à la nécessité d'employer malgré eux les voies de la justice. L'amour-propre, l'intérêt, les passions des hommes, vous sont un bon garant de vos revenus. Souffrez seulement que le peu de personnes qui ont à cœur leur devoir et leur repos, évitent, autant qu'il leur est possible, d'avoir af-

faire de vous, et qu'il leur soit permis de renoncer à leurs avantages.

Le christianisme prescrit cette modération en termes si forts, qu'ils ont donné lieu à outrer les choses (1): Ne résistez point à ceux qui vous font du mal ; mais si quelqu'un vous donne un soufflet sur la joue droite, tendez-lui l'autre. Si quelqu'un vous intente un procès pour vous enlever votre tunique, abandonnez-lui encore le manteau. Le moins qu'on puisse entendre parlà, et tout ce aussi qu'y trouve une saine et judicieuse critique, c'est qu'on ne doit pas toujours se prévaloir de la loi, *œil pour œil, et dent pour dent;* et que, plutôt que de s'engager dans un procès, pour demander réparation de quelque petite insulte, ou pour ne pas perdre un bien peu considérable, il faut s'exposer à une nouvelle insulte ou à une nouvelle perte.

Mais les païens eux-mêmes, guidés par les seules lumières de la raison, ont ici pensé et agi quelquefois d'une manière qui couvre de confusion un grand nombre de chrétiens. C'était parmi eux un proverbe commun (2), que le

---

(1) Matth., V. 39, 40.

(1) *Verum illud, Chreme, dicunt, jus summum sæpè summa est malitia.* Terent., Heaut., Act. IV, scen. V,

[redacted]

droit poussé trop à la rigueur, est une grande chicane, une souveraine injustice. Cicéron donne pour règle (1) qu'il faut relâcher, en plusieurs cas, de son droit ; s'abstenir des procès, autant qu'on le peut sans s'incommoder, et peut-être même un peu au-delà. Pline le jeune ne laissait passer aucune occasion de négliger le bénéfice des lois. On le voit, tantôt (2) acquitter des donations, ou autres charges, que lui imposait un codicille nul selon le droit d'a-

---

v. 47, 48. *Ex quo illud*, summum jus, summa injuria, *factum est jàm tritum sermone proverbium.* Cicer. *De Offic.*, lib. I, cap. X. Voyez là-dessus les interprètes.

(1) *Convenit autem.... æquum et facilem* (*esse*) ; *multa multis de jure suo cedentem : à litibus verò, quantum liceat, et nescio an paulo plus etiam, quàm liceat, abhorrentem.* De Offic., lib. II, cap. XVIII.

(2) Voici ce qu'il dit à un ami qui l'avertissoit de la nullité du codicille : *Tu quidem, pro cæterâ tuâ diligentiâ, admones me*, codicillos Aciliani, *qui me ex parte instituit heredem, pro non scriptis habendos, quia non sunt confirmati testamento. Quod jus ne mihi quidem ignotum est, quum sit iis etiam notum, qui nihil aliud sciunt, sed ego propriam quamdam legem mihi dixi, ut defunctorum voluntates, etiamsi jure deficerent, quasi perfectas tuerer.... Nihil est, quod obstet illi meæ legi, cui publicæ leges non repugnant.* Lib. II, epist. XVI, num. 1, 2, 4. Edit. Cellar.

lors, pour n'avoir pas été confirmé par le testament fait depuis : tantôt laisser la liberté et un legs à un esclave (1) qui ne pouvait prétendre ni l'un ni l'autre, à cause de la manière défectueuse dont le testateur s'était expliqué : tantôt (2) abandonner à (3) sa patrie, instituée héritière conjointement avec lui, mais contre les lois, la portion de l'hérédité, et une portion considérable, qu'il pouvait retenir, comme lui

---

(1) *Scribis, mihi Sabinam, quæ nos reliquit heredes, Modestum servum suum nusquàm liberum esse jussisse, eidem tamen sic adscripsisse legatum : Modesto quem liberum esse jussi. Quæris, quid sentiam. Contuli cum prudentibus. Convenit inter omnes, nec libertatem deberi, quia non sit data ; nec legatum, quia servo suo dederit. Sed mihi manifestus error videtur... Neque enim minus apud nos honestas, quàm apud alios necessitas valet. Moretur ergo in libertate, sinentibus nobis, fruatur legato quasi omnia diligentissimè caverit. Cavit enim, quæ heredes benè eligit.* Lib. IV, epist. X.

(2) *Nec heredem institui, nec præcipere posse rempublicam constat.* Saturninus *autem, qui nos reliquit heredes, quadrantem reipublicæ nostræ, deinde pro quadrante præceptionem quadringentorum millium dedit..... Mihi autem defuncti voluntas (vereor quam in partem jurisconsulti, quod sum dicturus, accipiant) antiquior jure est, utique in eo quod ad communem patriam voluit pervenire.* Lib. V, epist. VII, num. 1, 2.

(3) La ville de Côme.

[redacted]

revenant de plein droit : tantôt permettre (1) à ses esclaves même de faire une espèce de testament, et exécuter leurs dispositions avec la dernière exactitude.

Concluons (car il est tems de finir, et nous le pouvons), concluons avec (2) Aristote, que ce n'est pas tout-à-fait la même chose, d'être bon citoyen, et d'être honnête homme. La dernière qualité a beaucoup plus d'étendue que la première. On peut ne rien faire contre les lois, ne rien faire que conformément aux lois, et manquer néanmoins à une infinité de choses que demande une vraie probité.

Mais comment trouver ici quelque rapport avec la solennité de cette journée? Comment tirer de ce que nous avons dit de quoi adresser une petite exhortation à cette jeunesse? J'entrevois quelque chose qui ne sera pas fort éloigné de notre sujet.

---

(1) *Alterum* (solatium) *quum permitto servis quoque quasi testamenta facere, eaque, ut legitima, custodio. Mandant, rogantque, quòd visum; pareo ocius: suis dividunt, donant; relinquunt duntaxat intra domum.* Lib. VIII, epist. XVI, n. 2.

(2) *Οὐ γὰρ ἴσως ταὐτὸν ἀνδρί τε ἀγαθῷ εἶναι καὶ πολίτῃ παντί.* Ethic. ad Nicomach. Lib. V, cap. V, page 61. *B.* Tome I. Ed. Paris.



Mes enfans, on vous prescrit des règles pour vos études, on vous fait des leçons, on vous donne des tâches ; vous devez être assidus à vos exercices, écouter attentivement vos maîtres, tâcher de bien retenir ce qu'ils vous enseignent, faire exactement ce qu'ils vous ordonnent. Mais cela ne suffit point. Si vous avez à cœur d'acquérir toutes les connaissances qui vous sont utiles et nécessaires, il faut travailler encore de vous-mêmes, et vous ménager du tems pour cela dans le loisir qu'on vous laisse. Quoique, dans l'âge où vous êtes, vous ayez grand besoin d'être poussés et guidés avec le moins d'interruption qu'il est possible, vous pouvez néanmoins, si vous le voulez bien, faire toujours quelques petits pas tout seuls ; et il y en a parmi vous qui doivent être en état d'avancer un peu chemin hors des yeux d'un conducteur. Quelque soin qu'on ait de vous, quelque bien que vous employiez le tems qu'il faut pour vous occuper d'une manière à satisfaire vos maîtres, il vous en reste souvent plus qu'il ne faut pour vous délasser : et il est fort dangereux que vous ne vous attachiez alors à des choses ou mauvaises et nuisibles en elles-mêmes, ou qui vous dégoûteront d'un travail dont on retire peu de fruit, à moins qu'on ne l'aime. Si vous n'étudiez que

par manière d'acquit, si vous ne vous accoutumez de bonne heure à faire votre plaisir de ce qui fait votre occupation, jamais vous ne parviendrez à un degré passable d'habileté, jamais vous ne serez en état d'exercer à votre honneur les emplois auxquels vous vous destinez. A mesure que vous avancerez en âge, les sujets de distraction se multiplieront, les tentations seront plus fortes et en plus grand nombre : et cependant c'est alors que vous aurez de jour en jour plus besoin d'étudier de vous-mêmes avec assiduité et avec ardeur. Alors on ne peut que vous montrer le chemin : ce sera à vous à marcher, à prendre bien garde de ne pas vous arrêter, de ne pas vous égarer. Alors les plus habiles maîtres du monde ne sauraient faire autre chose que vous introduire dans les sciences, que vous donner quelques ouvertures, que vous indiquer la méthode qu'il faut tenir : tout cela est peu de chose, si l'on ne s'en sert pour aller plus loin de soi-même, si l'on se contente de ces premiers élémens, et d'une méchante routine, qu'on se fait à bon marché, mais qu'on suit à sa honte, et au grand dommage de la société, dont on aurait pu et dû avancer les intérêts. Si les récompenses que nous allons distribuer, selon la coutume, à ceux d'entre vous qui se dis-



tinguent un peu, ne produisaient pas un meilleur effet, elles seraient bien mal employées ; ce ne serait ici qu'une vaine et puérile cérémonie. Dieu veuille que nous n'ayons pas sujet de regretter le tems que nous y donnons ! Puissiez-vous surpasser nos espérances, et nos vœux même, s'il est possible !

FIN.

[redacted] [redacted]

TABLE

DES CHAPITRES ET PARAGRAPHES

CONTENUS DANS LES

DEVOIRS DE L'HOMME ET DU CITOYEN.

TOME PREMIER.

LES DEVOIRS

DE L'HOMME ET DU CITOYEN,

TELS QU'ILS LUI SONT PRESCRITS

PAR LA LOI NATURELLE.

LIVRE PREMIER. — CHAPITRE Ier. — *Des actions humaines en général, de leurs principes, et de leur imputation.*

CHAP. II. *De la règle des actions humaines, ou de la loi en général, et des différentes qualités de ces actions.*

CHAP. III. *De la loi naturelle en général.*

[redacted]

[redacted] [redacted]



[redacted]

[redacted]

*

LES DEVOIRS

DE L'HOMME ET DU CITOYEN,

TELS QU'ILS LUI SONT PRESCRITS

PAR LA LOI NATURELLE.

TOME SECOND.

LIVRE SECOND. — CHAPITRE Ier. — *De l'état de nature.*

CHAP. II. *Des devoirs du mariage.*

CHAP. III. *Des devoirs réciproques d'un père et d'une mère, et de leurs enfans.*

CHAP. V. *Des motifs qui ont porté les hommes à former des sociétés civiles.*

CHAP. VI. *De la constitution essentielle des états.*

CHAP XI. *Des devoirs du souverain.*

CHAP. XIII. *Du droit de vie et de mort, et des peines en général.*

FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES ET PARAGRAPHES.

[redacted]

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES.

Le chiffre romain marque le livre du corps de l'ouvrage; le chiffre arabe qui suit marque le chapitre, et le troisième marque le paragraphe. Lorsqu'après le troisième il y a quelques autres chiffres arabes précédés d'une virgule, ce sont encore des paragraphes. Le *Jugement de M. de Leibnitz* est désigné par *Jug.*, et les deux *Discours* par *Disc. I*, *Disc. II*, après quoi on marque la page pour ces trois dernières pièces.

A.

[redacted] [redacted]

[redacted]

E.

[redacted] [redacted]

[redacted] [redacted]

S.

U.

Z.

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES.

